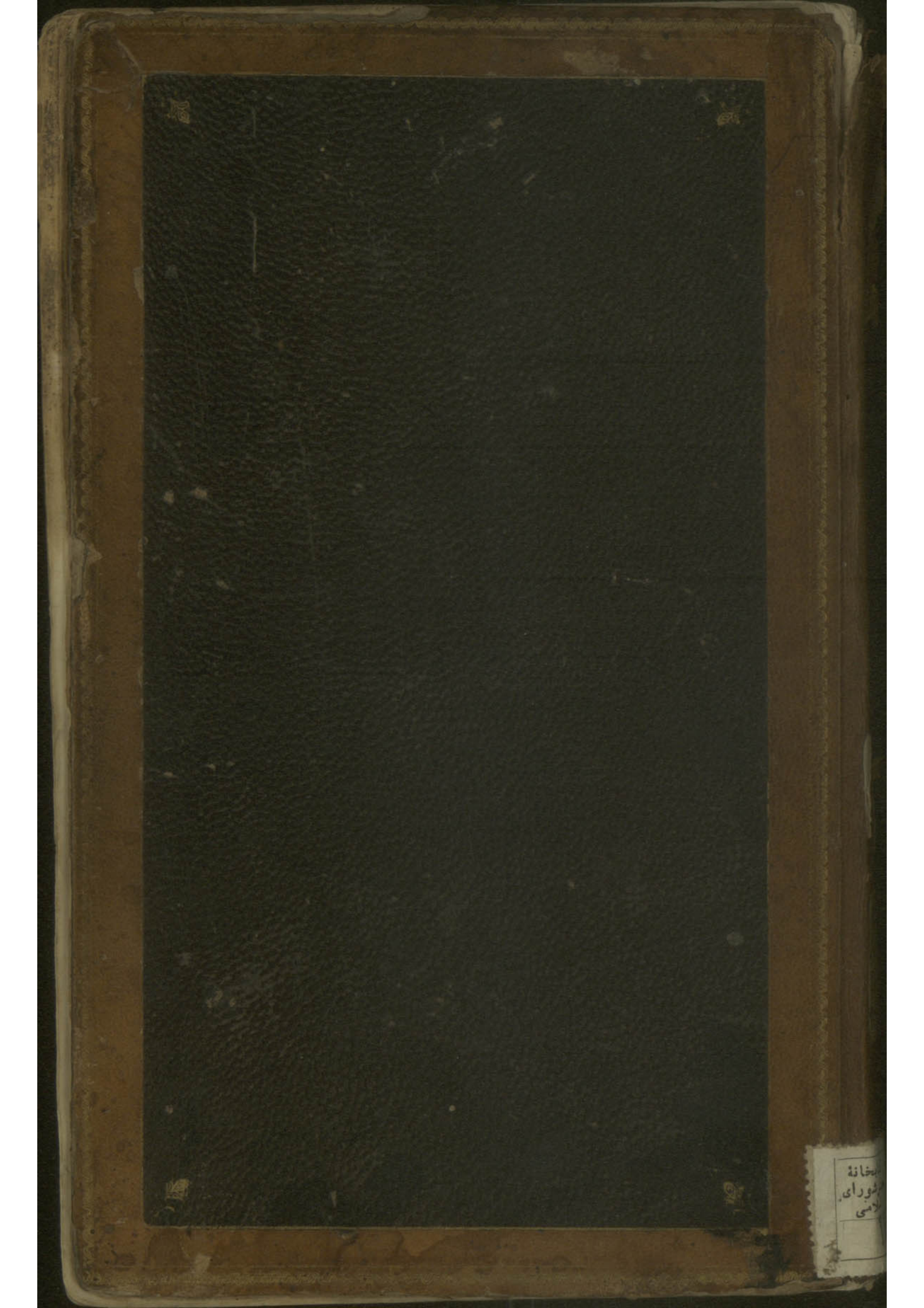
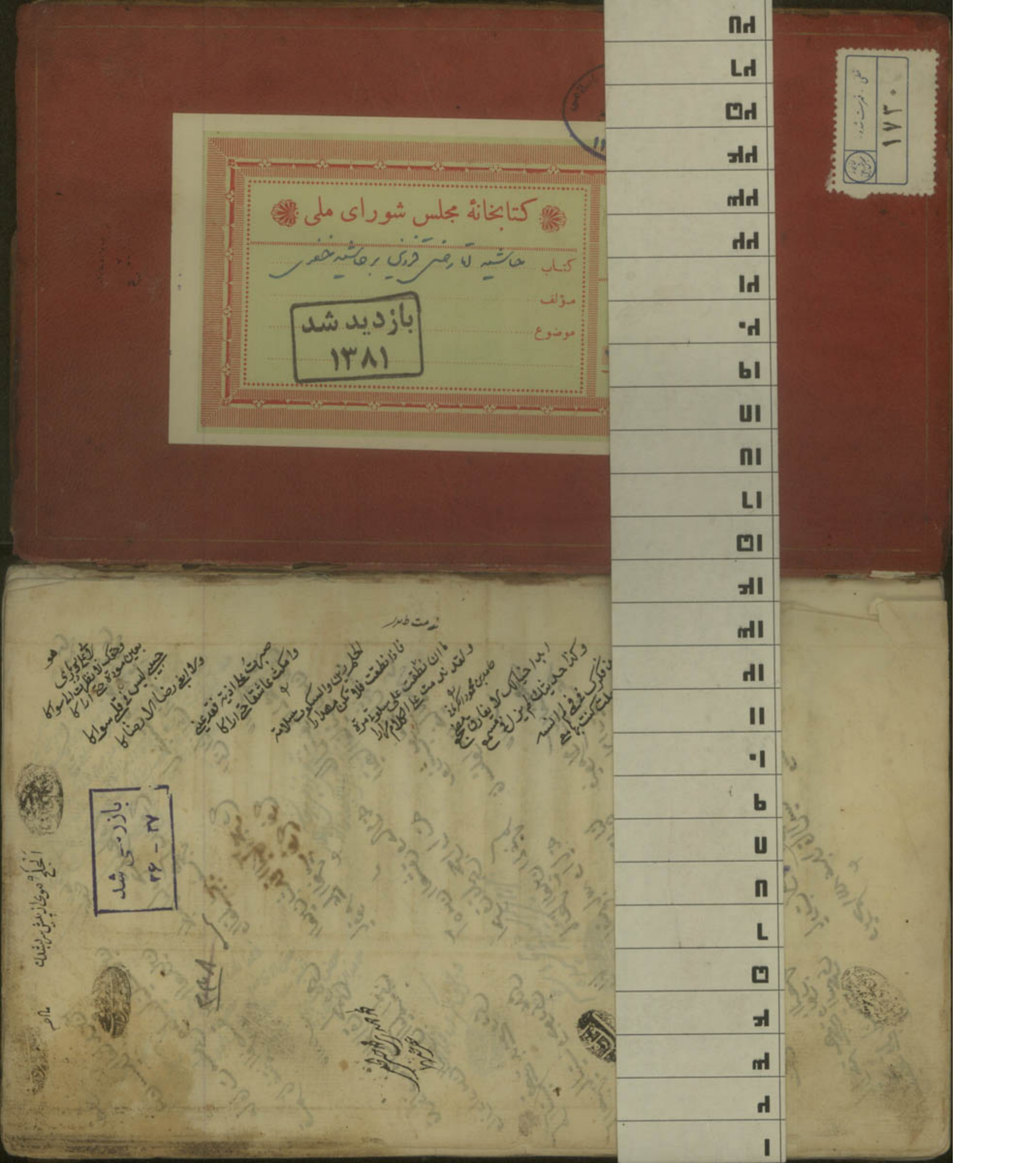
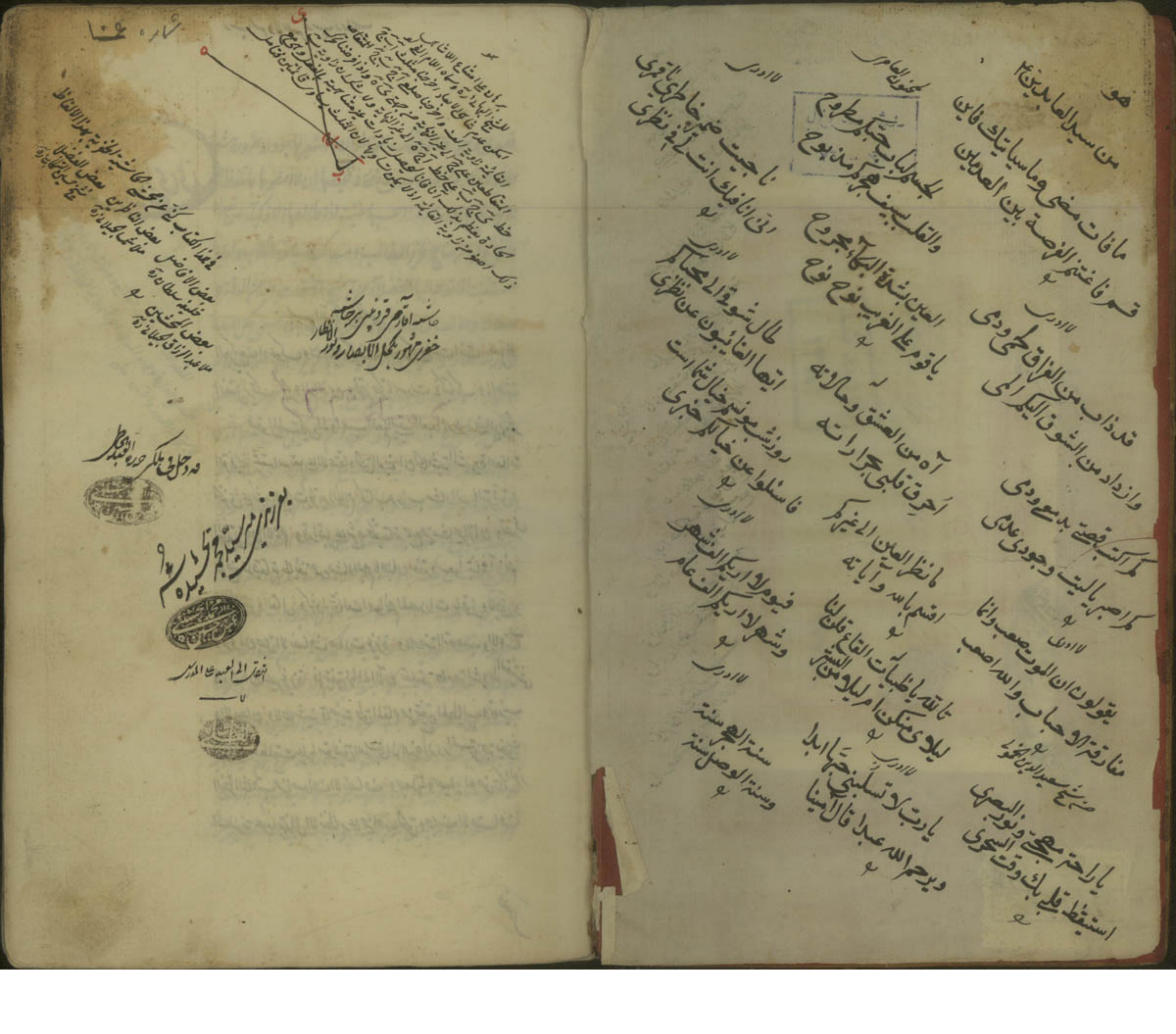



کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
بازدید شد
۱۳۸۱
خطی ـ فهرست شده
۱۷۳۰
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶


بازدید شد
۳۷ - ۳۶
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۷۸۱
بازدید شد
۱۳۸۱
فهرست شده
۱۷۳۰


کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ دفتر
۲۷۷۸۱
۱۷۳۰
بازدید شد
۱۳۸۱
۱۷۳۰
بازدید شد
۳۷ - ۳۶



رب لسر ولا تعسر رب ورب

بسم الله الرحمن الرحيم

الهی کیف ادعوک وانا انا ، وکیف لا ادعوک وانت انت ، صل علی افضل بریتک محمد واله الذین عرفتهم حکم ما سطرت فی کتابک وما اعلنت

وبعد فیقول المستکین الی مواهب العلم الیقینی العبد المدعو رضی الدین محمد القزوینی ثبته الله تعالی علی الاعتقاد الحق الدینی ان الحاشیة المشهورة للعلامة الخفری علی شرح الهیات تجرید الکلام کتاب مرغوب مشار الیه بالتدقیق و التحقیق بین الانام ، وقد اقبل علی شرح تحقیقاته جمع من مشاهیر الزمان ، وتصدی لتوضیح تدقیقاته طائفة ممن یشار الیهم بالبنان ، فقد وسعوا بنان فی آرائهم دائرة القیل والقال ، وکثروا باختلاف اهوائهم المصدرات بأقول ولا یلیق و لاغرو ان حبل الانصاف صارت عزیزة ، وعارضة التعصب والاعتساف کادت ان تصیر غریزة ، فلم یتفق لها الی الآن تعلیقة جامعة لشروط التفتیش والامعان ، ولا حاشیة قاضیة لحق المقام من تنقیح المطالب وتهذیب البیان ، فعلقت علیها بتوفیق الله سبحانه هذه الدرر المستخرجة بغوث النظر الثاقب من اصداف الانصاف ، وجعلتها وسیلة لعرض تلک العرر المصونة عن ابتذال الانظار علی من احب الحق وجانب الاعتساف

قصدی

قصدی وهمتی فی تالیف تلک الفوائد ان لا استعیر لها بدون ضرورة شعار معنی ولا دثار عبارة ، وعهدی وذمتی فی تلخیصها ان لا اشوبها بما تلفظ الیه الابعد تصریح او اشارة ، احسبها غنیة اذا طالعها الاذکیاء عن تعداد ما اخترع فیها من مناهج تحریر المطالب ومسالک سیاقة الکلام ، وارجوها مستغنیة اذا توجه الیها الفضلاء عن ترشیح ما اشتملت علیه من الدقة و اللطافة والاتساق والانتظام ، اراها حقیقا بان تسمی بکحل الابصار و نور الانظار ، واظنها اهلا لان یفتش بها عن غرائبها صونا لابکار الافکار ، اسأل الله ان یجعلها مما ینتفع به اهل الدیانة من ارباب التحصیل واتکل علیه فی جمیع اموری وهو حسبی ونعم الوکیل قال المص قدس سره المقصد الثالث فی اثبات الصانع اعلم ان اصحاب النظر و الاستدلال من الفلاسفة والمتکلمین بعد اتفاقهما علی وجود موجود یستند الیه جمیع ما سواه بواسطة او بغیر واسطة اختلفا فی عنوانه الذی یناسب ان یثبت به ومنشأه لخلاف مقاصدهما النظریة اذ لما کان المبحوث عنه فی صناعة الفلاسفة احوال الموجودات مطلقا وینقسم الموجود انقساما عقلیا الی الواجب والممکن ناسبهم هنا اثبات وجود فرد لعنوان الواجب کما اثبتوا وجود افراد لعنوان الممکن فصورة المسئلة یکون عندهم الواجب موجود او بعض الموجود واجب او ما یشبههما من العبارات واما المتکلمون فلما کان موضوع فنهم مقیدا بالحیثیة التی تتعلق بها العقائد الدینیة به او ما یقرب منها لا یناسبهم اثباته تعالی بهذا العنوان اذ لا یتعلق به من حیث هو اثبات شیء من العقائد الدینیة

الفصل الثالث فی اثبات الصانع وصفاته وفیه فصول
الفصل الاول فی وجوده الموجود ان کان واجبا فهو المطلوب والا
لاستحالة الدور والتسلسل متن

فاوا ان يثبتوه تم بعنوان الصانع اى مدبر النظام المشاهد فى العالم اذ هو
مما يتوقف ثبوت الشرائع والاديان فالمسئلة يكون عندهم الصانع موجود
اوما يشبهه فلذلك عنوان المقررة بهذه المسئلة ههنا بما يناسب طريقة
المتكلمين اذ كتابه هذا موضوع لتحرير المسائل الكلامية ثم بعد تحرير العنوان مناسبا
لطريقة المتكلمين سلك فى الاستدلال مسلك الفلاسفة فاستدل على ما ادعاه
من اثبات الصانع بما يدل على ثبوت الواجب وح اتجه عليها افيد انه خلط
بين مقصد المتكلمين والفلاسفة ولا ينفعه بل يضره اصلاح الفاضل السمرقندى حيث
قصد ارجاع دليله الى اثبات الصانع لينطبق على المدعى فوزه فى حواشيه
على الشرح بقوله الموجود فى الخارج اما واجب او ممكن فان كان واجبا
لابد ان يستند اليه ممكن فهو الصانع ويحصل المطلوب وان كان ممكنا يستند
اليه لا محالة لاستحالة الدور والتسلسل فيلزم ثبوت الصانع انتهى وذلك
لوجوه الاول عدم صحة شرطية الاولى اعنى قوله ان كان واجبا لابد ان يستند
اليه ممكن اذ لا حجر فى تلك المرتبة عن التزام واجب لا يستند اليه ممكن وهو ظ
الثانى عدم صحة ما فرعه على هذه الشرطية بقوله فهو الصانع اذ على تقدير استناد
ممكن اليه لا يجب ان يكون صانعا فان الصانع ليس مطلق الفاعل
والمؤثر بل يختص بمن يراعى فى افعاله مقتضى التدبير وكذا يعتبر هذا المعنى
فى اكثر تصاريفه كما يظهر من تتبع استعمالات اهل اللغة اياها والمراد به
ههنا فى عرف المتكلمين هو المدبر للنظام المشاهد من العالم وغاية ما يلزم
من استناد ممكن اليه تاثيره فيه واين التاثير من التدبير الثالث عدم صحة قوله
ويحصل المطلوب اذ على تقدير التدبير فى ممكن ما لا يجب ان يكون مدبرا للنظام



المشاهد

المشاهد من السموات والارضين وما بينهما وهو المطلوب ههنا كما عرفت
الرابع عدم صحة شرطية الثانية او ما فرعه عليها لانه ان رجع الضمير المجرور
فى قوله وان كان ممكنا يستند اليه الى الصانع لقربه منه فيتوجه المنع على الملازمة
اذ لا يستلزم كونه ممكنا استناده الى الصانع بل اللازم هو الاستناد
الى مؤثر واجب وان رجع الى الواجب حتى يكون على سياق نظره
فى الشرطية الاولى فيتوجه المنع على ما فرعه عليها وهو قوله فيلزم ثبوت
الصانع اذ يجوز فى تلك المرتبة التزام ان يكون واجبا ولا يكون
صانعا لما عرفت فتدبر وبالجملة ما يستدل به على وجود الواجب لا يدل على
ثبوت الصانع ما لم ينضم اليه دليل حدوث العالم ونحوه مما يدل على
كون افعاله تع على وفق التدبير المعتبر فى مفهوم الصانع لغة واصطلاحا
وهو الباعث على ان المتكلمين ياخذون فى دلائلهم فى هذا المقام حدوث
العالم كما ستقف عليه وما استعمله جمع من الفلاسفة من لفظ الصانع
ههنا مكان الواجب مبنى على الغفلة عما هو المعتبر فى معناه او على نحو
من التجوز ولعلهم قصدوا به نوعا من الحيلة والتلبيس على ما ذكره الغزالى
فى تهافت الفلاسفة ثم اعترض عليه فيما قال بعد ذكر ان الفلاسفة
مع قولهم بقدم العالم اثبتوا له صانعا ان هذا بوضعه متناقض
لا يحتاج الى ابطال بانهم لم يريدوا بالصانع من اوجد بعد ما لم يوجد حتى
يلزم عليهم التناقض بل مرادهم به العلة مطلقا اغمض عن مقصوده اذ
من البين انه قصد تبكيتهم عن ظاهر ادعائهم اثبات فى ذلك المفهوم على
حقيقته المعتبرة والكشف عما يلزم عليهم من التناقض على تقديره والا فلوم له

انهم لم يريدوا به ما اراده به المتكلمون على ما صرح به في مواضع شتى ثم بعد الكشف
عن حقيقة الحال لا يحسن المضايقة معهم في استعمال ذلك اللفظ في معنى آخر
وليست هي من داب المحصلين ثم لا يخفى انه يمكن الاعتذار عما فعل المصـ
من الاستدلال على وجود الواجب بعد جعل العنوان اثبات الصانع من
وجهين الاول انه اراد ان يشير الى اتحاد مآل الطريقين ههنا اذ اثبات
الواجب بعد ما مهده سابقا من حدوث العالم ونحوه في معنى اثبات
الصانع المدبر للعالم الثاني انه يتفرع على ثبوت وجوب الوجود ثبوت
كثير من الصفات كما سيشير اليه بل كلها كما يظهر من عبارة الفارابي في تعليقاته
حيث قال ولا نعرف حقيقة الاول بل انما نعرف منه انه يجب له الوجود
وهذا اللازم من لوازمه ويعرف بدلالة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية
وسائر الصفات انتهى فلا بد اولا من اثبات هذا العنوان حتى
يتيسر التوزيع المذكور وفي اثباته ههنا كفاية عن اثبات العنوان الآخر
كما عرفت ولا عكس فاختاره عليه للاختصار قال المصـ لاستحالة
الدور والتسلسل اما استحالة الدور وهو ان يكون المعلول علة لعلته
بواسطة او بغير واسطة فاما بالضرورة كما ذهب اليه الفخر الرازي او
بالنظر والدليل عليها استلزامه تقدم الشيء على نفسه او افتقاره اليها
وكل منهما ظاهر البطلان وبالجملة لم يشك في استحالته احد من العقلاء
واما استحالة التسلسل وهو ترتب امور غير متناهية فبالبراهين المشهورة
من التطبيق والتضايف وامثالهما وهو مما اتفق المتكلمون على
استحالته مطلقا سواء كانت احاده مجتمعة او متعاقبة واما الفلاسفة

فانهم

الترديد ان ... [illegible] ... الدليلين وسقوطها [illegible] ... والاول ثم قال عليها وقد ... [illegible]

فانهم وان وافقوهم في استحالة الصورة الثانية وانكروا جريان التطبيق
هنا فاعتذروا عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير
موجودة لعدم اجتماع احادها فلا يجري التطبيق فيها وتارة بان التطبيق
انما يدل على بطلان السلسلة الغير المتناهية وهي غير موجودة في هذه الصورة
لعدم اجتماع الآحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني منع
تخلف المدعى والجواب عن الاول ان التطبيق العقلي لا يتوقف على اجتماع
الآحاد وانه مظهر للمحال لا مستلزم لها كالمفروض المستعمل في الرياضيات
فلا يضر وان كان المفروض محالا وعن الثاني ان الدليل يدل على نفي آحاد
تلك السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها مجتمعة فقط فان وجودها على
التعاقب يستلزم ان يكون مفروض الاعداد المتحققة في نفس الامر
ما وبإزائه فان العدد سواء اجتمعت آحاده او تعاقبت يابى
عن قبول المساواة لجزئه فان كون الكل اعظم من الجزء من اوائل البديهيات
وبهذا القدر من حكاية الخلاف وتصوير النزاع يستبصر المنصف وتفصيل
الكلام من الطرفين مقام آخر هذا على ما هو المشهور بين المتقدمين و
المتاخرين من لزوم تجويز التسلسل في المتعاقبة على الفلاسفة والتزامهم ذلك
تصحيحا لقواعد الفلسفة وقد اعترف به ابن سينا في مواضع عديدة
من الشفاء منها في طي تحقيق الكلام في العلة الفاعلية من الالهيات حيث
قال اذا قضينا فيما يتصل به كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه
العلل ولا نمنع ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض
بل ذلك واجب ضرورة انتهى غير ان بعضا من الاعلام لما استشعر بحكم

حاشيه

وهو السيد صدر الدين محمد الشيرازي في رسالته في اثبات الواجب ... [illegible]

الفرق بين التسلسل في المجتمعة والمتعاقبة لتمام البراهين القاطعة على امتناعه
مطلقا انكر ذلك اللزوم والالتزام فذكر تعصبا لهم ان نسبة التزام ذلك التسلسل
اليهم افتراء واراد تصحيح طريقتهم على وجه لا يلزم عليهم ذلك فقال ولا يلزم ان
يكون عند الحكماء امور غير متناهية لجواز استنادها الى الحوادث الى بعض
الحركة التي اثبتوها مثلا ببعض معين من تلك الحركة يحصل استعداد قبول
حادث في المادة ويتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض فيحدث
هذا الحادث في هذا الآن وهذا البعض ليس امرا واحدا في نفس الامر
بل بعض من امر واحد فيها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر حتى
يكون هناك تسلسل بل غاية ما لزم من ذلك ان هناك امرا واحدا له
اجزاء غير متناهية فرضية ووجوده غير منكر انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان
وجود الامور الغير المتناهية عندهم لا ينحصر في ابعاض الحركة واوضاعها حتى
لو سلمنا انه لا تعدد فيها يندفع منهم شناعة القول بذلك التسلسل بل لزمهم
ذلك في اشياء اخر منها الصور الجسمية والنوعية في العنصريات فان
رئيسهم ارسطو ومن تابعه كالفارابي وابن سينا وان ذهبوا الى قدم
مواد العنصريات وصورها الجسمية بالنوع والنوعية به او بالجنس لكنهم
اعترفوا بالقطع بحدوث اشخاص تلك الصور بل انواع النوعية ايضا وح
يلزم عليهم ان يكون قبل كل شخص من الجسمية شخص آخر وقبل كل شخص او
نوع من النوعية شخص او نوع آخر الى غير النهاية لئلا يلزمهم ما احالوا من انفكاك
المادة عن احدى الصورتين وذلك هو التسلسل في الامور المتعاقبة لان
تلك الصور على التصوير المذكور مع كونها غير متناهية مترتبة بحسب الزمان بل

ثم التزويد مبني على ما ذكره المحقق الدواني في شرح العقائد
بقوله واما صور ما النوعية فقيل بحسب ان صور
خصوصية انواعها لا يجب ان يكون قديمة والنظ
من كلامهم قدمها بانواعها انتهى منه



بحسب الطبع ايضا على ما صرحوا به في سبب اختصاص الاجسام بصورها النوعية
ان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة بصورة
اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما ثانيا فلان وجود
امر واحد له اجزاء غير متناهية كما في الاجزاء الفرضية للمقادير المتناهية مع
ان قوما انكروه ايضا واما اذا كان متساوية مثلا كالدورات للحركة و
الزائد للمسافة فغير مسلم عند جميع القائلين بحدوث العالم وتناهي
الابعاد وباطل بالبراهين القاطعة من التطبيق وغيره واذا عرفت ان
النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قائم في صورة تسلسل الامور المتعاقبة
فينبغي ان تعرف ان محل النزاع بينهما في مسئلة التسلسل انما هو هذه
الصورة وليس في هذه المسئلة بينهما نزاع غيره واما نزاعهما في عدم تناهي
الامور الغير المتناهية المترتبة المجتمعة الوجود حيث منعه المتكلمون وجوزه
الفلاسفة فليس مما يتعلق بالبحث فيه اذ هو مسئلة اخرى وليس
من التسلسل لدخول مفهوم الترتب في حقيقته لغة واصطلاحا ومن عده
من افراد التسلسل واثبت النزاع في هذه المسئلة في الصورتين فقد تسامح
او خلط بين المسئلتين وكان الباعث عليه اشتراكه مع التسلسل في
عدم التناهي وامكان ابطاله باجراء براهين ابطال التسلسل فيه فتوهم
انه من افراده ولكن الحق ما عرفت انه ليس منها بل هو مع صورة التسلسل
من افراد غير المتناهي بالفعل وهو ما يكون لآحاده جملة معينة ومجموع
متحقق في نفس الامر سواء كانت مجتمعة او متعاقبة وللغير المتناهي
معنى آخر يطلق عليها هذا الاسم بالاشتراك وهو الجملة المكثرة التي لا تقف الحد

عنوان ... من الدوانی في النوع ...

ولا يكون للمجموع متحقق ومصداقه في الامور الاستقبالية المتعاقبة ولا
خلاف في عدم تناهي الحوادث الممكنة في قطعة الابد والسر في عدم ابطال
التطبيق اياها لوجود الآحاد في الجملة ولو متعاقبة شرط في جريان التطبيق وكل
جملة وجدت منها فهي متناهية لا تأبى عن مقتضى التطبيق ثم ان تصحيح المقام
اعني اتمام هذا البرهان لاثبات الواجب تعالى لما كان موقوفا على بيان استحالة
التسلسل في تلك العلل الممكنة والفلاسفة يجوزونه في صورة التعاقب كما عرفت
لا جرم يلزم عليهم بعضا بيان ان تلك العلل لو تسلسلت يجب ان يكون مجتمعة
في الوجود حتى يتم المطلوب لهم في هذا المقام ويكون حكمهم باستحالة التسلسل ههنا موافقا
لقواعدهم واما المتكلمون المستدلون بهذا البرهان على اثبات الواجب تعالى فليس
عليهم ههنا بيان ذلك اذ باجراء برهان التطبيق ونحوه في الصورتين المجتمعة
والمتعاقبة واثباتهم بطلان التسلسل مطلقا كما مر استراحوا عن مؤنة اثبات
هذه المقدمة فسواء كانت تلك العلل مجتمعة او متعاقبة يحصل مطلوبهم
لكن لما كان بعض براهين ابطال التسلسل مختصا بابطال الامور المجتمعة
الوجود منه تصدى جمع منهم لاثبات تلك المقدمة حتى يتم لهم ابطال التسلسل
في هذا المقام بطرق شتى فقال الفخر الرازي في الاربعين واعلم انا قبل الخوض
في تقرير هذا المطلوب اي ابطال التسلسل الذي من مقدمات برهان اثبات الواجب
نفتقر الى تقديم مقدمة وهي ان العلة المؤثرة لابد وان يكون موجودة
حال وجود المعلول والدليل عليه انه لو لم يكن كذلك لكان عند حصول المعلول يكون
العلة غير موجودة فيلزم حصول المعلول حال عدم العلة فح يكون حصول
ذلك المعلول لا لاجل وجود تلك العلة وقد فرضنا الامر كذلك هذا خلف انتهى



ان ٣

فان قلت ان من عبارة الشارح تدل على انهم انما جوزوا
التسلسل في العلل المعدة والعدة دون العلل الفاعلية
والكلام ههنا فيها قلت ليس المقصود انهم جوزوه
ههنا بل المقصود ان دلالة البراهين على بطلان
التسلسل وعدمها لما كان عندهم مبنيا على الاجتماع
وعدمه فلنطالب منهم بيان عدم جواز التعاقب
في العلل الفاعلية لانهم جوزوه في غيرها من العلل
ثم القول بتناهيها فيثبت وجوب الاستناد
الى الواجب منه ره

ولا يخفى انه مغالطة لانه ان قصد بالمدعى ان لابد من وجود العلة حال حدوث
المعلول بان يعني من الوجود الحدوث ليرجع الى رد ما ذهب اليه جمع من متأخري
المتكلمين من امكان عدم مقارنة العلة والمعلول في الزمان وجواز سبق التأثير
على الاثر بان على ما ذكره المصنف في تلخيص المحصل وغيره فذلك لا ينفع في المقام لجواز
ان العلة كانت موجودة حال حدوث المعلول ثم انعدمت وبقي المعلول
ثم احدث ذلك المعلول في زمان بقائه معلولا ثم انعدم وبقي المعلول الثاني وهكذا
فلا يجتمع وجود اجزاء السلسلة في زمان مع ان البراهين التي مهد تلك
المقدمة لها مبنية على ذلك الاجتماع كيف لا وقد صرح به حيث قال بعد
تمهيد المقدمة لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير نهاية لكانت
باسرها موجودة في الحال بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول
يوجدان معا انتهى وان قصد بالمدعى ان لابد من وجود العلة ما دام
المعلول موجودا ليرجع الى مسئلة احتياج المعلول في بقائه الى وجود المؤثر
اعم منها فح ان اراد بالحصول الذي ذكره في الدليل ما يشمل البقاء فلا نم
ان يستلزم بقاء المعلول حال عدم العلة ان يكون لا لاجل وجودها وما
الدليل على ان كون شيء لاجل شيء يقتضي ان لا يجتمع مع عدمه اللاحق وهل
هو الا في مرتبة المدعى ولو سلمنا ذلك الاستلزام فلا نم ان يلزم منه خلاف
الفرض فضلا عن ان يكون عينه واين فرض الشيء علة مؤثرة لشيء
وكون بقاء المعلول لاجل وجود العلة حتى يكون كونه لا لاجل وجودها خلفا
او مستلزما له وان اراد بالحصول الحدوث او ما يؤول اليه فلا نم اذ لو لم
يكن العلة موجودة حال وجود المعلول بمعنى ما دام وجوده لكان غير موجودة

عند حدوثه لانه فرع لان يكون وجود العلة عند حدوث المعلول مستلزما لوجودها
في جميع ازمنة وجوده والملازمة ممنوعة ثم ان شارح المواقف تبعا للماتن
وان بالغ في تحرير هذا الدليل لتلك المقدمة ولكن بعد الاطلاع على ما ذكرنا
قلما يغفل الذهن عما فيه فلا نطول الكلام بايراده هنا ولكن قد ذكرنا ان
المتكلمين حيث تيسر لهم بمعونة التطبيق وامثاله ابطال التسلسل مطلقا
لا يضرهم في هذا المقام عدم اتمام هذه المقدمة وانما اتمامها على الفلاسفة
الذين لا يعترفون ببطلان التسلسل في الامور المتعاقبة حفظا لما اسسوه
من القول بقدم العالم ووجود الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة ولعلهم
اعتمدوا في ذلك على ما ذهبوا اليه مع جمع من متاخري المتكلمين من احتياج
المعلول في زمان بقائه الى وجود المؤثر زعما منهم ان ما ذكروه لاثباته حجة
وافية في المقصود ولكن ليس الحال كما زعموا اذ غاية ما تيسر لهم هناك ما يدل
عليه شارح المواقف بجهوده في مباحث الممكن لذاته بقوله وتوضيح المقام بما لا مزيد
عليه في تحقيق المرام ان يقال كان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن
مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه
وبقاء اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول
استحال اقتضاؤه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستندا
الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه
باصل الوجود الثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له على معنى انه يجعله متصفا بالوجود

ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه
به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج انتهى و
لا يخفى ان مقتضى هذا التحقيق هو ان الممكن ليس بقاؤه مستندا الى ذاته[7]
من حيث هي بل هو كاصل الوجود في زمان حدوثه مستند الى المؤثر فلو لم نناقش
فيه بما سنذكر عند قول المحشي مبنية على مقدمة بديهية من احتمال امتناع العدم
اللاحق على ذوات بعض الممكنات من حيث هي فلا يذهب عليك انه لا نعلم
من ان يلزم استناد البقاء ايضا الى المؤثر بدون ان يلزم من ذلك وجود المؤثر
حال البقاء لاحتمال ان يكفي في استناد الممكنات الزمانية الى فواعلها استنادها
اليها في الاتصاف باصل الوجود فايجادها وجعلها متصفة باصل الوجود يكون
قائما مقام ابقاء الوجود لها ايضا فيكون كافيا فيه ولا يحتاج الى تاثير او ضبط
على حدة ويكون البقاء واجبا بذلك الايجاد والاحداث ثابتا له ما لم يتحقق علة
لعدمها فان قلت مبنى القول باحتياج الممكن في بقائه الى وجود المؤثر
هو القول بان علة احتياجه الى المؤثر هي الامكان فقط وهذا مما اطبق
عليه المحققون بل ادعى اكثرهم فيه الضرورة وقول بعض المتكلمين ان علة الاحتياج
فيه هي الحدوث او الامكان معه او بشرطه الا المحمول على تاويل في معنى العلة
كما ظن شارح الصحائف[2] وعلى التجوز في الحدوث كما ذكره السيد الشريف[3] في
حواشي شرح حكمة العين والا فغير معقول لظهور تاخر مرتبة الحدوث عن مرتبة
احتياجه الى المؤثر فكيف يتصور علية له او ما يجري مجراها من الشرطية للعلة
او الشرطية لها فاذا لم يكن الحدوث معتبرا في العلية بل كان الامكان فقط
علة للاحتياج كما هو القول المنصور فلا يبقى شبهة في احتياج الممكن حال البقاء

من حيث الماذاته هو هو[7]

قال في مبحث[3] الحدوث والقدم وقد يقال الحدوث
هو المسبوقية المذكورة اي مسبوقية الوجود
بالعدم بالفعل لكن مرادهم من الحدوث علة الحاجة
ليس ان نفس علة لها بل ان العلة هو كونه
بحيث لو وجد لكان حادثا وهذا
المعنى ليس متاخرا عن
وجوده به منه

ايضاً الى وجود المؤثر لان الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهو متحقق حال
البقاء فيجب ان يكون معلوله وهو الاحتياج الى المؤثر متحققاً ايضاً في تلك الحالة
اذ تحقق العلة يستلزم تحقق المعلول والمؤثر في البقاء يجب ان يكون موجوداً
حال البقاء فانه ليس للا الوجود ولكن بالنسبة الى الزمان الثاني وما بعده ووجوب
وجود المؤثر في الوجود في حال الوجود ضروري فثبت احتياج الممكن الى المؤثر
الذي جعل الامكان علة له احتياجه اليه لماهيته بمعنى عدم انفكاكه عن المؤثر
وجوداً وعدماً فثبوت ذلك الاحتياج للممكن باي علة فرضت حتم للعلم بان
الماهية الممكنة قبل وجودها مستغنية عن المؤثر اذ لا يتصور التأثير في الاعدام
الازلية وما اشتهر بين المحصلين من ان عدم الممكن ايضاً معلل ومستند الى
مؤثر هو عدم علة وجوده ينبغي ان لا يحمل على حقيقة العلية والاستناد والتأثير
بل حقيق ان يحمل على نوع من التوسع ولا يأبا عن هذا الحمل كلام كثير من المحققين
بل صرح به بعض الفضلاء المتأخرين حيث قال معنى تأثير عدم العلة في
عدم المعلول عدم تأثير وجودها في وجوده وقد اشار المص ايضاً في قواعد العقائد
الى هذا المعنى حيث قال والممكن لذاته يكون متساوي النسبة الى طرفي
وجوده وعدمه فان كان له موجد كان موجوداً وان لم يكن له موجد بقي
على حالة العدم فيكون عدم موجده كالعلة لعدمه انتهى ولبعض الاعلام
في رسالته المعمولة لاثبات الباري تعالى وصفاته الحسنى كلام في بيان عدم
وقوع الترتب والتسلسل في العدمات بحسب نفس الامر ربما ينتفع به فيما نحن فيه قال
ان الواقع هو ان ليس هناك شيء والعقل فصل هذا الليس الى عدم هذا
وعدم ذلك تفصيلاً شبيهاً بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء

حال البقاء الى وجود المؤثر فيه وهو المط قلنا ان اريد باحتياج الممكن صح صح

وكان ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر ويحصل الكثرة باعتبار العقل
وتعمله كذلك ليس في الليس المذكور كثرة في نفس الامر ويحصل باعتبار العقل
وتعمله وكان بعد حصول الكثرة يكون بين الاجزاء تقدم وتأخر كذلك بعد حصول
الكثرة يكون بين تلك الاعدام تقدم وتأخر الا ان التقدم الذي بين الاجزاء
المذكورة رتبي والتقدم بين الاعدام بالعلية وكان التسلسل في الاجزاء
المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء لا يقدر العقل على فرض جزء آخر فيه لا بمعنى
ترتب امور غير متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء
الى عدم لا يقدر العقل على اعتبار عدم آخر مقدم بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير
متناهية انتهى ومما يؤيد ما ذكرنا تقسيمهم العلل الى قسمين احدهما علة
ماهية الشيء وهي المادة والصورة وثانيهما علة وجود الشيء وهي الفاعل
والغاية اذ على ذلك ينحصر التأثير في الوجود اذ لا تأثير الا بالفاعل وهو من
علل الوجود وان استبعد هذا التأويل بناء على تصريح بعضهم بخلافه حتى
المص في تلخيص المحصل فلا يضرنا اذ مع الاغماض عن بداهة المدعى يمكننا
الاستدلال عليه بوجه مفصل وذلك بعد تذكر مقدمات بعضها بديهية و
بعضها اتفاقية مبرهن عليها في موضعها الاولى ان العدم السابق على وجود
الحادث ازلي الثانية ان المؤثر في الازلي يجب ان يكون بجميع شرائط التأثير
ازلياً الثالثة ان كل معلول ازلي لازم لعلته الازلية ممتنع الانفكاك عنها
الرابعة ان انتفاء العدم الازلي السابق على وجود الحادث بان يوجد ذلك الحادث
ممكن واقع الخامسة ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم السادسة
ان انتفاء الواجب بالذات محال السابعة ان وجود الممكن ولا سيما الحادث

لايكون الا بعلته الثامنة ان الدور محال التاسعة ان استناد الوجود الى
العدم محال العاشرة ان وجود الامور المترتبة الغير المتناهية محال فبعد تمهيد
هذه المقدمات نقول ان العدم السابق على وجود الحادث لكونه ازليا
بحكم المقدمة الاولى لو احتاج الى المؤثر بحسب نفس الامر لوجب ان يكون
المؤثر فيه ازليا بالثانية وكل ازلي مستند الى ازلي لازم له بالثالثة فيكون العدم
الازلي على تقدير استناده الى علة لازما لعلة ازلية فاذا فرض ان ينتفي ذلك
العدم اللازم بان يوجد الحادث بحكم الرابعة يلزم انتفاء المؤثر فيه الملزوم
له بالخامسة فلا يجوز ان يكون المؤثر فيه واجبا بالذات ولا ممكنا ازليا
مستندا بالآخرة الى الواجب بالذات بالسادسة فيجب ان يكون ذلك العدم
مستندا الى ممكن غير منته الى الواجب وح اما ان ينتهي الى ممكن لا يستند الى
شيء وهو على تقدير وجوده باطل بالسابعة وعلى تقدير عدمه يستلزم المط
واما ان يدور او يتسلسل والاول بط بالثامنة وعلى الثاني لا يخلو من ان
يكون تلك المؤثرات جميعها وجودات او جميعها عدمات او بعضها وجودات
وبعضها عدمات وكل منها يستلزم اجتماع وجود الامور المترتبة الغير المتناهية
اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه يلزم ح ان وجود الحادث المفروض وجود علة
ووجود علة علة وهكذا الى غير النهاية بالسابعة ايض واما على الثالث فلان
العدمات لا يجوز ان يجتمع في القطعة العليا ولا ان يكون ملفقة مع
الوجودات بالتاسعة فيجب ان يجتمع في القطعة السفلى فينتهي الى
الوجودات المترتبة الغير المتناهية وهو بط بالعاشرة فظهر ان العدم
السابق على وجود الممكن لا يحتاج الى مؤثر اصلا فضلا عن احتياجه

عدمات



الى عدم آخر وهو فوق المط ولا يذهب عليك ان ذلك لا ينافي ما اعتبروه
في الممكن من تساوي طرفيه بالنسبة الى ذاته فان عدم استناد عدمه الى
الغير لا يقتضي استناده الى ذاته حتى يخرجه عن التساوي لجواز ان لا يستند
الى شيء اصلا ووجوب الاستناد اما الى ذاته او الى غيره في طرف الوجود
من الممكن وفي طرف العدم اذا كان حادثا مسلم واما اذا كان ازليا فممنوع
وبذلك يندفع ما ذكره الشيخ في المقالة الاولى من الهيات الشفاء بعد
دعوى ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده وعدمه كلاهما
بعلة بقوله ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز
غيره وكذلك في العدم انتهى لانه ان اراد به وجوب احتياج وجود الممكن
وعدمه الحادثين الى المخصص فلا يجديه في المقصود وان اراد به ان ما لا يستند
من الطرفين الى ذاته يحتاج وقوعه الى المخصص فمم في طرف العدم الازلي
واذا عرفت توجه هذا المنع وانه لا يقدح في تساوي طرفي الممكن
بالنسبة الى ذاته تيسر لك دفع اكثر الشبهات عن هذا المقام على ان
اعتبار التساوي في الممكن موقوف على ابطال الاولوية الذاتية
في كلا طرفيه كما صرحوا به وذلك لان الممكن الخارج من التقسيم هو ما لا يقتضي
وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وبهذا المعنى لا يأبى ان يجتمع مع كون
احد الطرفين اولى بالنسبة الى ذاته اذا لم يصل الى حد الوجوب الا
ان يقوم دليل على بطلانها والحق ان ما استدلوا به عليه لا يتم في ابطال
اولوية العدم ولكن الكلام فيه ههنا خروج عن المرام وتطويل بما لا يحتاج اليه المقام
فلنرجع الى ما كنا فيه واذ قد ذكرنا احد احتمالي معنى احتياج الممكن الى المؤثر

حقيقة

وقلنا ان اريد به احتياجه اليه لمهيته حتى يلزم احتياجه حال البقاء ايضا فذلك
مم وبينا سنده على ما كان حقه من التفصيل والتوضيح فنذكر الان حقيقة
الاحتمال الاخر منه فنقول وان اريد بذلك الاحتياج احتياجه الى المؤثر
لوجوده فذلك مع كون الامكان علة له مم ولكن لا ينافي جواز عدم وجود
المؤثر حال بقائه لان غاية ما يلزم من كونه معللا للامكان عدم انفكاكه عن
مهية الممكن كما لا ينفك الامكان عنها وعدم انفكاك ذلك الاحتياج عنها
لا يقتضي ثبوت المحتاج اليه لها دائما بل مقتضاه ثبوته لها حين الوجود
بقدر الكفاية للوجود والحاصل ان مرجع احتياج الممكن لوجوده الى المؤثر
احتياج وجوده اليه فلا يجوز انفكاكه عن الوجود فكذلك عما يحتاج اليه
الوجود اعني المؤثر ايضا فلم يتم بمحض كون الامكان علة لاحتياج الممكن
الى المؤثر دوام ثبوت المؤثر له حتى يلزم وجود المؤثر حال البقاء ايضا فان
قلت اذا اعترفتم باحتياج وجود الممكن الى وجود المؤثر وقدمتم ان البقاء
ايضا ليس الا الوجود ولكن بالاضافة الى الزمان الثاني وما بعده وتغير
الاضافات لا يخرجه عن كونه وجودا محتاجا الى وجود المؤثر فيلزم احتياج
البقاء ايضا ويحصل المقصد قلنا قد ذكرنا ان مقتضى احتياج وجوده الى الشيء ليس
الا وجود المحتاج اليه بقدر الكفاية لم فيجوز ان يكفي للوجود المستمر وجود المؤثر في
آن حدوثه لم فيكون احداثه اياه قائما مقام ابقائه اياه ايضا فلا يضره الانفكاك
عنه حال البقاء فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون الممكن القديم لا يستند الى مؤثر
اصلا اذ ليس له حال حدوث وقد جوزتم استغناء الممكنات عن المؤثر حال البقاء
فيلزم ان يكون واجبا بالذات هف قلنا مادة النقض يجب ان تكون متحققة

عنها صح

ووجود قديم سوى الله تعالى مم مع ان حاصل ما بيناه ليس الا ان الممكنات الحوادث
يجوز ان يستغني باحداث الفاعل اياها عن تاثيره وضبطه عليحدة متحقق بخصوص
بقائها ولا ينافي ذلك احتياج الممكن القديم لو امكن الى المؤثر في بقائه اذ لا يتعلق
به احداث يستغني به عن الابقاء والتحقيق على ما يحكم به صحيح الوجدان وان لم
يكن على سياق متعارف البرهان ان الممكن مطلقا لا بد له من ربط واتصال
بعلته فاذا كان ذلك الممكن من الحقائق التي لا بد لوجودها في نفس
الامر من امتداد يعبر عنه بالبقاء فربطه بعلته يتصور من وجهين احدهما ان
يكون مربوطا بها من جهة طول ذلك الامتداد ويكون ح اثر العلة بالذات
هو الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود ولما كان المفروض انه امر ممتد
الوجود بحسب حقيقته يكفي في بقائه ح هذا الربط من تلك الجهة فتاثير العلة
فيه آني والمعلول زماني ويكون العلة بالعرض مؤثرة بعين ذلك التاثير
الذي هو احداثه في بقائه ايضا بدون احتياج له في حال البقاء الى وجود العلة لان
الحاجة الى وجودها انما تكون لهذا التاثير بناء على ان المعدوم لا يتصور ان يكون
مؤثرا والمفروض انقطاع ذلك التاثير بعد آن الحدوث وهذا النوع من الربط
لا يكون الا بين الحوادث وعللها لان الممكن القديم لو كان فلا ينتهي امتداد
وجوده بحسب الزمان الماضي حتى يتحقق الاتصال بعلته هناك وثانيهما ان يكون
مربوطا بعلته من عرض الامتداد المفروض ويكون اثر العلة ح هو الادامة
والابقاء فلا يتحقق ح ايجاد واحداث واخراج لانها انما يكون بالربط الاول
فتاثير العلة على هذا التقدير زماني كمعلوله ممتد بحسب امتداده ولا يتصور هذا
القسم من الربط الا بين الممكن القديم وعلته اذ الحادث لان له امتداده المحتاج الى الاخراج

من العدم يحتاج لا محة الى الربط الاول وبعد تحقق ذلك الربط يستغنى به لكونه زمانيا
واجب الامتداد عن الربط الثانى فتاثير العلة فى الحادث يكون عبارة عن الايجاد
والاحداث وفى القديم عن الادامة والابقاء فتبين من هذا التصوير ان الممكن الحادث
لا يحتاج فى بقائه الى وجود مؤثره بل احتياجه انما هو فى حدوثه والممكن القديم لو ثبت
وجوده يكون على عكس ذلك فتدبر فتلخص من مدارج الكلام ان الفلاسفة القائلين
بجواز تعاقب الحوادث الغير المتناهية لا يتيسر لهم اثبات الواجب تعالى بهذا الطريق
المحتاج الى ابطال التسلسل لجواز ان يكون تلك العلل المتسلسلة متعاقبة فى
الوجود كما بينا ولا يستحيل عندهم الا الامور المجتمعة فى الوجود وسنبين عدم تمامية
طرقهم الغير المأخوذة فيها بطلان التسلسل فيشكل عليهم اثبات الواجب مطلقا و
اما المتكلمون القائلون باستحالة اللاتناهى فى الامور المجتمعة والمتعاقبة مطلقا
فهذا الطريق لهم برئ عن شائبة النقصان وبالله التوفيق وعليه التكلان
قال الشارح استدل على وجود الواجب [3] الدليل قد يطلق ويراد به احد اقسام
البرهان الانى وهو الذى يستدل فيه بحال المعلول على علته وقد يطلق ويراد به الاعم
منه ومن سائر اقسام البرهان فيكون مخصوصا بالقطعيات وقد يطلق ويراد به
الاعم من البراهين وباقى انواع الاقيسة بل من الاستقراء والتمثيل ايضا وبالجملة
كل ما يكون طريقا الى مطلوب تصديقى سواء كان موصلا الى القطع او الظن وقد
يطلق ويراد به الاعم منه ومما يكون طريقا الى المطالب التصورية ايضا كانواع
المعرفات فيحتمل ان يراد ههنا المعنى الاول وذلك اذا اعتقد كون المذكور ههنا
برهانا انيا من القسم المذكور واما اذا اعتقد لمية او انية من غير ذلك القسم او
احدهما لا على التعيين فيجب ان يكون المراد احد المعانى الاخر باعتبار تحققه فى ضمن

الموجود المعتقد او الواقع ولا يجرى ههنا توهم كونه من غير اقسام البرهان حتى
يحتمل ارادة احد المعانى الاخر باعتباره كما لا يخفى ثم ما ينبغى ان يحقق فى هذا المقام
ان براهين هذا المطلب الشريف هل هى لميات او انيات او بعضها لمى
والبعض الاخر انى فان قوما قد انكروا امكان الاستدلال اللمى على وجوده تعالى
وجها اخر بانهم قد استنكفوا الاستدلال عليه تعالى من طريق الان فتارة
بالغوا فى تصحيح طريق اللم ههنا حتى حسبوا ان البراهين المصوغة لهذا المطلب
بجميعها لميات وتارة ادعوا ان جميع البراهين على اى مطلب كان يكون
فى الحقيقة لميا وان كان بظاهره يشبه الان وفريقا ثالثا زعموا ان مسلك
الالهيين ههنا لمى ومسلك المتكلمين بل الطبيعيين ايضا انى ومن نظر فيما
قالوه لبيان ما ادعوهم بعين الانصاف عرف ان احدا منهم لم يات
بشئ يمكن التعويل عليه وتحقيق الحق فى هذا المقام تمهيد مقدمة لتصوير
ماهية اللم والان وبيان بعض دقائقها المحتجبة عن اكثر الاذهان ثم بيان
الحق ودفع شبههم بحيث لا يبقى ريب فى حقيقة الحال ويخلص المناظر
المنصف عن قيد القيل والقال المقدمة قال المنطقيون لا بد فى كل قياس
حملى من مقدمتين مشتركتين فى حد لان نسبة محمول المطلوب الى موضوعه
لما فرضت نظرية مجهولة لا بد من امر ثالث موجب للعلم بتلك النسبة
والا لكفى تصور الطرفين فى العلم بالنسبة فلا يكون نظرية هف ويسمى ذلك
الحد اوسط وينبغى احدى المقدمتين بحد هو موضوع المطلوب ويسمى
اصغر والمقدمة الاخرى بحد هو محمول المطلوب ويسمى اكبر فكل قياس حملى
يشتمل على ثلثة حدود الاصغر والاكبر والاوسط ثم ان الاوسط فى القياس البرهانى

وهو ما يكون مقدماته يقينية وتركيبها معلوم الصحة لا بد وان يفيد الحكم بثبوت
الاكبر للاصغر وهو ظ فيكون علة للحكم في الذهن فان كان مع ذلك علة للحكم
في الذهن لوجود الاكبر في الاصغر في الخارج سمي البرهان برهان لم وان لم يكن
كذلك سمي برهان ان والبرهان الاني ينقسم الى ما يكون الاوسط معلولا لوجود
الاكبر في الاصغر وما يكون كلاهما معلولا لشيء آخر وما يكونان متضائفين
والقسم الاول من هذه الثلثة هو اعرف واشهر من بقية الاقسام واخص باسم
الدليل كان القسم الثالث منها غير موصوف لقلة الفائدة او لانه غير مفيد
اصلا على ما صرح به في فصل البرهان من الشفاء ولكانه لذلك اقتصر بعضهم في تقسيم
الاني على القسمين الاولين هذا خلاصة كلامهم وههنا فوائد عديدة اكثرها
جديدة ينبغي ان يشار اليها في هذا المقام عسى ان ينتفع بها في تبيين المرام
الاولى ان البرهان على ما صرحوا به هو القياس المؤلف من اليقينيات وهو اعم
من ان يكون استثنائيا او اقترانيا حمليا او شرطيا ولكن كلامهم في تقسيمه الى اللمي
والاني حيث جعلوا مناط التقسيم حال الاوسط بالنسبة الى الاكبر والاصغر
يقتضي ان يكون منحصرا في الاقتراني الحملي لعدم اصطلاحهم هذه الحدود في غيره
من الاقيسة ففي ظ كلامهم تدافع والمخلص اما التزام ان البرهان لا يكون
الا من الاقتراني الحملي وان تعريف البرهان على الوجه الاعم مسامحة واما
الاعتراف بعموم البرهان والتزام ان اللمي والاني ليسا من اقسامه
الاولية بل من اقسام احد انواعه اعني الاقتراني الحملي فلا يكون البرهان
منحصرا في اللمي والاني وان تقسيمه اولا اليهما على سبيل الحصر مسامحة
واما الاعتراف بانهما من اقسامه الاولية وان البرهان منحصر فيهما والتزام

ان ملاحظة

ان ملاحظة حال حدود الحملي في التقسيم المذكور مسامحة ولا يخفى على العارف
بقواعدهم ان لا يناسب التزام شيء من الشقوق الا الاخير وكان الباعث
على تلك المسامحة كون الاقتراني الحملي اعرف من سائر الاقسام وظهور
امكان ارجاع غيره اليه فكان غير الحملي بالفعل من البراهين حمليا بالقوة
مشتملا على تلك الحدود وبهذا التاويل يمكن اعتبار حدوده في تقسيم
مطلق البرهان الثانية ان تحديد البرهان بما يكون مقدماته يقينية
وتركيبها معلوم الصحة مع جعلهم مقسما للمي والاني صريح في وجوب
افادة كل منهما العلم اليقيني لان النتيجة لازمة فاذا صح الملزوم يقينا
يجب ان يصح اللازم ايضا يقينا لعدم جواز انفكاك الملزوم عنه
فمن توهم عدم افادة الاني العلم اليقيني يلزمه اما القدح في تحديد البرهان
او في كونه مقسما للمي والاني او في كون النتيجة لازمة او في عدم انفكاك
الملزوم عن اللازم وبطلان كل منها معلوم بالتامل فتحقق انهما يشتركان
في افادة العلم اليقيني بالمط وليعلم ايضا انه لا فرق بينهما في كيفية اصل العلم الحاصل
منهما لعدم التشكيك فيه على ما بين في موضعه وانه لا فرق بينهما في متعلق
التصديق او التصديق المستنتج من ايهما كان يكون متعلقا بحقيقة النسبة
الجزئية المط لامحة وهو ظ بادنى تامل وانما الفرق بينهما في ان تحقق النسبة
المصدق بها في البرهان اللمي انما يعلم من جهة العلم بما يوجبها في نفس الامر لمها
وسببها بخلاف البرهان الاني فان تحقق النسبة المذكورة فيه انما
يعلم من غير الجهة المذكورة فلا يعلم معها لمه وسببه بل المعلوم انه وجوده
فقط فلا تفاوت في العلم الحاصل بالبرهان اصلا الا من جهة طريق الحصول

نعم في العلوم التصورية تفاوت آخر هو باعتبار المتعلق فان العلم الحاصل من جهة
الحد يكون متعلقا بحقيقة الشيء والحاصل من جهة الرسم بخواصه ولوازمه وسيأتي لذلك
زيادة توضيح الثالثة ان ما يثبت بالبرهان مطلقا يكون لا محالة مفاد القضية
المستنتجة من مقدماته اعني الحكم المط وحاصله ما ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه
فلا يثبت بالبرهان الا ثبوت الاكبر للاصغر او نفيه عنه وقد يقال لهذا الثبوت
والنفي الوجود والعدم الرابطين واما ثبوت الاكبر او نفيه في نفسه فلا يكون مفادا
للقضية المذكورة ولا يستنتج من البرهان وسنذكر طريق حصول العلم به الرابعة
ان العلية والمعلولية المعتبرتين ههنا ليستا علية اصلية خارجية ولا معلولية
كذلك كما يتوهم من لفظ الخارج في عباراتهم ههنا بل المراد منهما العلية والمعلولية
بحسب نفس الامر وهو اعم من الخارج وحاصله ان ثبوت الحكم مع قطع النظر
عن فرض فارض واعتبار معتبر ان كان منشأ عن ثبوت الاوسط للاصغر
بالذات فالبرهان لمي والا فاني وذلك لان العلية والمعلولية الخارجيتين
لا يتصور بين تلك الامور النسبية التي لا تحقق لها في الخارج ولكن وقوع لفظ
الخارج بدل نفس الامر في عبارات اكثرهم مبني على ما صرح به شارح المطالع في
تحقيق المحصورات من ان قدماء المنطقيين لم يفرقوا بين نفس الامر والخارج ولرفع
ذلك الاشتباه ابدله بعض المتأخرين بلفظ الواقع فتدبر الخامسة ان تينك
العلية والمعلولية ليستا معتبرتين بين ذوات تلك الحدود بل بين اوصافها
العنوانية باعتبار ثبوتها لتلك الذوات او نفيها عنها فقولهم اذا كان الاوسط
علة للحكم فالبرهان لمي والا فاني فيه نوع مسامحة واعتماد على الظهور ومعناه
ان وصفه العنواني باعتبار ثبوته للاصغر او نفيه عنه اذا كان علة لثبوت

وصف الاكبر للاصغر او نفيه عنه فلمي والا فاني مثلا اذا قيل ان قولنا زيد متعفن
الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم برهان لمي اريد به ثبوت ان ثبوت
محموم لزيد وهو الحكم المط آ متأخر بالذات بحسب نفس الامر عن ثبوت الاوسط
اعني متعفن الاخلاط له بمعنى ان ما لم يثبت لزيد صفة تعفن الاخلاط
في الواقع لم يثبت له صفة الحمى وقس عليه الاني السادسة ان المراد بالعلة
ههنا يجب ان يكون ما يتوقف عليه الشيء مطلقا لا العلة التامة ولا خصوص
احد العلل الاربع وحدها او مع غيرها وذلك لان الاستدلال من المعلول
على اي جزء من علته التامة برهان اني بلا شبهة وكذا الاستدلال من الجزء
الاخر للعلة التامة او مما يستلزم الجزء الاخير لها على المعلول برهان لمي البتة
مع ان شيئا من هذه الاجزاء ليست علة تامة ولا يجب ان يكون علة
مخصوصة كما لا يخفى السابعة ان تينك العلية والمعلولية يجب ان يعتبر
فيهما نوع من التوسع وذلك لما عرفت في الحاشية السابقة ان لا علية
ولا معلولية حقيقة بين العدمات مع ان كثيرا من البراهين يستدل فيه
من عدم شيء على عدم شيء آخر وقد صرح المص في الامور العامة من الكتاب
بان الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس لمي وبعد
تمهيد هذه المقدمة بفوائدها اعلم ان جميع البراهين المشهورة في
هذا المطلب العالي سواء كان الوسط فيها هو الموجود كما هو مسلك
الالهيين او المتحرك كما هو سبيل الطبيعيين او الحادث او الممكن
بشرط الحدوث كما هو منهج المتكلمين لا يدل الا على وجود موجود واجب
بالذات او محدث صانع للعالم ولا يدل على وجود اصيل لشيء منهما لما عرفت

في الفوائد من ان الثابت بالبرهان لا يكون الا الوجودات الرابطية واما الوجود الاصيل
له فانما يعلم خارجا عن كونه نتيجة البرهان كما سنوضحه فتلك الاوساط باعتبار النسبة
التي بينها وبين الاصغر ان كانت علة لهذه الوجودات الرابطية في الواقع كما
يكون علة لها في الذهن تكون البراهين لمية والا فتكون انية والتحقيق ان شيئا
من تلك الاوساط باعتبار ثبوتها لموضوعاتها ليست علة لهذه الاحكام اذ لا
تقدم ذاتا لكون الممكن موجودا او متحركا على كونه ذا موجد او ذا محرك وكذا لا تقدم
لكون العالم حادثا على كونه ذا محدث فلا ينعقد البرهان اللمي في شيء من الطرق بل
الامر بالعكس فتكون البراهين كلها انية من القسم المشهور منه الذي اختص باسم
الدليل ولهذا في الشفاء من مثال المؤلف من الهيولى والصورة وذي المؤلف من
ان المؤلف علة لوجود ذي المؤلف كالجسم وان كان جزء من
ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون البيان حاصلا
من جهة العلة انتهى لا يجري في تلك البراهين اذ مبناه صحة ما ذكر في هذا المثال
كما ذكره المحقق الدواني في قديمته على الشرح على ان المراد بالمؤلف المكون
ذا الجزء ومن المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج
الى المؤلف كونه ذا الجزء ولا يمكن فيما نحن فيه التزام تقدم ثبوت
الوجود مثلا لموضوعه على احتياج موضوعه الى موجد لكونه علة له
فانه ظاهر البطلان وكذا القول في الحركة اذ على تقدير ثبوت الوجود او الحركة
لشيء لا يتصور احتياجه الى الموجد والمحرك لا فاضتهما الوجود والحركة
لان المفروض انهما حاصلان قبل وحينئذ علية القول بالحدوث
والامكان بشرط الحدوث بل انهما اظهر بطلانا قال الفخر الرازي.

في الاربعين في ابطال كون الحدوث دخيلا في علية احتياج الممكن الى المؤثر
كما ذهب اليه جمع من المتكلمين ان الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا
بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود الذي هو متأخر عن احتياج
الى القادر الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة وعن جزء تلك العلة وعن شرط
تلك العلة فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة او جزءا من هذه العلة او شرطا
لهذه العلة لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وهو محال انتهى ولا شك في تمامية
هذا الدليل ودلالته على اصل المطلوب وقد ارتضاه المحقق في تلخيص المحصل
ولا يضره امكان المنع والمناقشة في بعض المراتب وما اورد عليه صاحب
المواقف في ابحاث الممكن لذاته من انه مغالطة لانهم لم يريدوا الا ان حكم
العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة
ليوجد فيوجد الحاجة انتهى مع انه لا ينافي المقصود من حيث انه يبطل كون
الحدوث دخيلا في العلية ومقدما على حاجة الممكن الى المؤثر في نفس الامر كان
مذهبهم ذلك او معنى آخر مدفوع بما حققه السيد الشريف في شرحه فارجع ان
اردته اليه فظهر مما قررنا ان المسالك المشهورة في ذلك المقصد الاعلى وان
كانت من حيث انها براهين لاثباته تعالى لا يابى عن كونها لمية لكن لا يتصور
في شيء منها باعتبار اوساطها المخصوصة المعتبرة فيها الا القسم الاول من الانيات
فاندفع توهم الفرق الثلث جميعا على الجملة ولكن اردنا ان نزيد عليه حسب ما وعدنا
ودفع شبهة كل واحد عن هذا المقام على التفصيل فنقول اما النوع الاول فالباعث
لهم في انكارهم امكان طريق اللم في اثباته تعالى كما ذكره بعض الفضلاء المتأخرين
هو ان الواجب تعالى علة لكل شيء بواسطة او بدونها فباي شيء يستدل به عليه

عن تاثير القادر فيه الذي هو متأخر صح

فهو من المعلول على العلة فيكون انيا فلا يتصور اللمي اصلا والجواب عنه ما عرفت غير مرة ان
الثابت بالبرهان مطلقا ليس الا الوجود الرابطي فما هو علة لكل شيء وجوده الاصيل
تعالى شانه لا وجوده الرابطي فيجوز ان يكون ذلك الوجود له معلولا لبعض الاشياء مع
كون وجوده الاصيل علة للجميع وما نقلنا من الشفاء في المؤلف وذي المؤلف مبني
على ذلك وكذا ما في الاشارات ايضا من انه لا سواء قولك الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود
الاكبر في الاصغر انتهى بتقريب ما ذكرنا فيمكن في تلك البراهين من حيث انها براهين
لانياته تعالى كونها على طريقة اللم وان كانت من حيث خصوص موادها ليست
الانية كما عرفت واما الوثوق الثاني فالباعث لمبالغتهم في تصحيح طريق
اللم ههنا كانه ما تخيلوه من مزية هذا الطريق وفضله على طريق الان وذلك
يتصور من جهتين الاولى من المقدمة التي اشتهرت بينهم وذكرها الشيخ في موضع
من الشفاء بقوله ان برهان الان يعطي في بعض مواضع يقينا دائما واما فيما
له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له انتهى وفي موضع آخر منه
بقوله ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا بسببه فان كان الاكبر للاصغر
لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر لكنه
بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني
ويكون ان ليس برهان لم انتهى وبنى عليه المحقق في شرح الاشارات ترجيح
طريقة الالهيين على غيرهم فقال وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة



وفيما لا يعطي اليقين اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها انتهى وقد سلم هذه المقدمة
جمع كثير فاثبتوا لها شرفا ووثاقة للبرهان اللمي فارادوا اثباته تعالى بتلك الطريقة
الاشرف والاوثق الثانية هي ما اشتهرت بينهم ايضا من ان العلم بالعلة يوجب علما
تاما بالمعلول بخلاف العكس فانه لا يوجب الا علما ناقصا بالعلة فلم يرضوا
من انفسهم ان يستدلوا عليه تعالى بطريقة الان المورث للعلم الناقص
فارادوا تصحيح طريق اللم ههنا طمعا في العلم التام ثم انهم بعد زعمهم ثبوت
المزية بطريق اللم بما ذكرنا كانهم حسبوا ان حكم البراهين المصوغة لهذا المطلب
بجميعها حكم برهان المؤلف وذي المؤلف من حيث انها وان كانت بظاهرها
تشبه الان ولكن عند دقيق النظر لا يكون الا لما فحكموا بان الجميع في الحقيقة
لميات ولا يخفى ما فيه من وجوه اما اولا فلانه ان اريد بالمقدمة الاولى ان لا طريق
لمطلق العلم بشيء من ذوات الاسباب الا من جهة سببه من حيث انها ممكنة
وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم
برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه يحكم بوجوده حكما
قطعيا فيتوجه عليه كما قيل انه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب
فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا
نحن نعلم يقينا من وجود معلول وجود علة له كما هو شان البرهان الاني وان
كان لتلك العلة ايضا سبب في نفس الامر فلم ينحصر طريق العلم بذي السبب
في جهة العلم بالسبب وان اريد بتلك المقدمة ان هناك علما مخصوصا لا يمكن تحصيل
مثله بالنسبة الى ذي السبب الا من جهة العلم بسببه كما يظهر مما اجيب به اعتراض القائل

وهو ان المراد ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المتعينة
الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم
بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني نفي الضرورة
المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعني بعينه البرهان
الانى فانه لا يفيد علما بعلة معينة فيتوجه عليه بعد تسليم ان مثل هذا العلم
لا يكتسب الا من جهة السبب ان تخصيص ذى السبب بهذا الحكم اذ ذلك
العلم المخصوص على ما صرحوا به اذا لم يكن الا من جهة السبب فما لا سبب له لا يمكن
ان يعلم كذلك اصلا فكيف يفرق بينهما ويحكم بان البرهان الانى يعطى فيما لا سبب
له علما يقينيا واما فيما له سبب فلا يحصل العلم اليقينى به الا من جهة سببه
وبعبارة اخرى ان المراد بالعلم اليقينى ههنا اذا كان علما متعلقا بخصوص
ذات الشئ والمفروض ان العلم الكذائى لا يحصل بشئ الا من جهة سببه
فيجب ان لا يحصل ذلك لغير ذى السبب اصلا فيكون الحكم بحصوله له من طريق
الان باطلا واما ثانيا فلانه على تقدير صحة المقدمة الثانية لا شك
انها انما يصح فى التصورات اذ كما مر الاشارة اليه لا يتصور التفاوت
بالكمال والنقصان فى العلوم التصديقية التى تحصل من البرهان من حيث
انه حاصل منه لان حقيقة البرهان هى ما يفيد باعتبار العلم الذى هو متعلق
بالنسبة الجزئية التى بين مقدماته العلم بالنسبة الجزئية المطلوبة فهى مطلقا
واحد تصديقى كالعالم حادث مثلا سواء اكتسب من جهة علته او من
جهة معلوله يكون متعلق العلم ثبوت الحدوث للعالم ولا فرق فى ان
يتصور الحدوث او العالم بالكنه او بالوجه فان قلت لعل النسبة تختلف



باختلاف تصور الاطراف بالكنه او بالوجه قلت على هذا التقدير ايضا
ليس التفاوت فيه من حيث انه مستنتج من البرهان بل من حيث انه ماخوذ
فى برهانه شئ من التصورات الذى هو بالنسبة الى التصور المعتبر فى
المطلوب حد او رسم فبالحقيقة يكون التفاوت فى العلم التصورى ومن جهة
العلم التصورى ثم بواسطة واعتباره يحصل فى العلم التصديقى ايضا
تفاوت ما ولكن لا يجدى ذلك التفاوت فى المقصود لانه ليس من حيث
انه حاصل من البرهان والكلام فيه اللهم الا ان يقال ليس مقصوده ان العلم
الحاصل منه بالمطلوب من حيث انه حاصل منه يكون اتم مما حصل به من الانى
بل المقصود ان اللمى لا ينفك عن تصور موجب لتصوره بما يعتبر تصوره
فى المطلوب على وجه الكمال بخلاف الانى وهذا القدر يكفى لثبوت المزية فتامل
وايضا صحة المقدمة الثانية انما يتصور اذا كانت العلة تامة ويكون
العلم بها على الوجه التام اى بذاتها وحقيقتها المخصوصة المعينة او بها
مع جميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها فى انفسها
وما لها بالقياس الى الغير وبذلك فسره المصنف فى شرح رسالة العلم والشكر
ايضا عند قول المصنف فى مبحث العلم من الكتاب وتعلقه بالعلة على التمام
يستلزم تعلقه بمعلوله كذلك ولا عكس انتهى ولا ريب فى ان العلم بهذا
الوجه بالعلة ان امكن فلم يعتبر فى البراهين اللمية بل لا يشترط فيها ان
يكون العلة تامة كما بيناه فى الفوائد على ان التحقيق ان غاية ما يمكننا
تحصيل العلم به من اى شئ كان بعض الخواص واللوازم وذلك ظاهر بالوجدان
لا يحتاج الى بيان ودليل ولقد نادى بذلك الفارابى فى تعليقاته فقال

الوقوف على حقايق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا
الخواص واللوازم والاعراض ثم قال ولذلك يقع الخلاف في مهيات الاشياء
لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر فحكم بمقتضى ذلك اللازم انتهى وقد بالغ
فيه الشيخ ايضا في اوائل رسالة الحدود فقال فانظر من اين للبشر ان يحفظه في التحديد
اتفاقاً ان ياخذ لازما مما لا يفارق ولا يجوز وضعه في التوهم مكان الذاتي ومن اين
له ان ياخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا يغفل فياخذ الابعد على انه الاقرب
فان التركيب لا يدل عليه والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شيء واصطياده هذا
بالبرهان عسر ثم لنضع انه قد حصل جميع ما حصله ذاتيا ليس فيه من اللوازم الغير
الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول المقومة
للمحدود حتى كانت مساوية وان لا يغفل حصول التميز في بعضها عن طلب الباقية
وكيف يجد في كل واحد وجه المطلب انتهى ثم بسط الكلام فيه على وجه لا يبقى للناظر
فيه مرية في المقصد مع انه لظهوره يكاد يستغنى عنه فاتضح ان من زعم امكان
تحصيل العلم بالحقايق بل وقوعه حتى بحقيقة الله تعالى وتقدس كما نقل صاحب
المواقف عن كثير من المتكلمين ينبغي ان لا يلتفت اليه فضلا عمن يطمع من
العلم التام به اذ لا شك في انه لم يتيسر ذلك لاحد من الانبياء والمقربين ولقد
قال افضلهم عليه افضل الصلوات ما عرفناك حق معرفتك هذا واما ثالثا فلانه
على تقدير تسليم ثبوت المزية لطريق اللم بالمقدمتين المذكورتين او امثالهما
لا بد من ان يجري في جميع براهينه تعالى نحو ما ذكره الشيخ في مسائل المؤلف وذي
المؤلف حتى يثبت كونها في الحقيقة لمية كما هو المدعى وقد بينا انه لا يجري في
جميع البراهين على اي مطلب كان فيلزم ان لا يكون برهان على شيء الا وان يكون

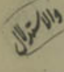


لميا كما توهم بعضهم ويؤيد بهم سياق ما ذكره الشيخ في المثال المذكور مع ما
فرع عليه بقوله فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن لا يجوز ان يكون
علة للاوسط على ان يكون فيه جزء هو علة للاوسط واعتبار الجزء
غير اعتبار الكل انتهى فان الظاهر منه عدم جواز معلولية الاوسط في اي
برهان كان وقد اطلق القول بمثل ذلك في موضع آخر فقال ان ما لا
لنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا في نفسه واما ان لا يتبين
البتة بوجه قياسي انتهى فان الظاهر منه ايضا ان البرهان منحصر في اللمي
على خلاف ما دلت عليه عباراته السابقة ولذلك اعترض عليه المحقق
الدواني في قديمته على الشرح بان هذا بظاهره يناقض ما ذكره في الفصل
السابق من انعقاد البرهان الاني المفيد لليقين فيما لا سبب له انتهى
وكان الشيخ اراد التوفيق بين تلك العبارات بتاويل ما سبق منها
وتقرير ان البرهان منحصر في اللمي على طبق ما توهم بعضهم كما م فقال في
مباحث الامور العامة من الشرح لو اطلقوا على الاستدلال بوجود
معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء
على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الراي وبعد ظهور الحق من افق البرهان
لا اعتداد بامثاله انتهى وحاصله ان طريق الان وان كان بظاهره
استدلال بالمعلول على العلة ولكن لما لا يدل الا على علة ما يرجع في الحقيقة
الى اللم لان ثبوت علة ما لشيء يكون في الحقيقة معللا بمعلوله على ما يدل عليه مثال
المؤلف وذي المؤلف ولا احسبك ان تذهل عن سخافته بعد ما مر من اطباقهم
على انقسام البرهان بحسب الواقع الى اللمي والاني وتصريحهم بان في بعض المواضع

بهر دنیا میتوان صد بار از دریا گذشت لیک از یکقطره آب رو گذشتن مشکل است ١٥ م وحید سلمه الله

كالاسبب له لايتصور اللمي بل طريق الاكتساب فيه منحصر في الانى ومن ان ماذكر من
مثال المؤلف وذي المؤلف لايجري في شيء من براهينه تعالى فضلا عن جميع البراهين
ونزيدك بيانا ههنا ان ثبوت علة مالايعلل بذات المعلول بل بثبوت بعض
عنواناتها الذي يمكن ان يجعل وسطا في البرهان وقدمت الاشارة اليه في الفوائد
فلان من جملة عنوانات المعلول مايكون متقدما في ثبوته له على ثبوت علة ماله ومن جملتها
مايكون متأخرا عنه كالامكان والوجود فان الاول ثابت لذات الممكن قبل ثبوت
علة ماله بناء على انه علة لثبوت الاحتياج الى العلة في الواقع بخلاف الثاني فانه
لايتصور ان يكون ثابتا لها قبل ثبوت اذ ثبوته لذلك الموضوع فرع ثبوت
علة له كما مر فيكون متأخرا بالذات عنه ومعلولا له فاذا جعلنا الوسط في البرهان
بعض العنوانات الذي من قبيل القسم الاول كالمؤلف ونظائره يصير البرهان
لميا واذا جعلنا الوسط البعض الذي من قبيل الثاني كالحادث والمتحرك وشبههما
يصير البرهان انيا بلا شبهة فتدبر واما الوثيق فهو مما اوقعهم في اعتقادهم لمية
طريقة الالهيين بالصديقين وطريقتهم في اثباته تعالى وتوحيده وتنزيهه بانها اشرف
واوثق ثم تعليل المعلول في شرحه كونها اشرف واوثق بان اولى البراهين باعطاء
اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وذلك التوصيف والتعليل على تقدير
كونها لمية لايدل على مقصودهم كما ستبينه عند قول المحشي وهذا حقيق بان
يكون طريقة الصديقين انشاء الله تعالى ثم ان من جملة الناصرين لهذه العقيدة
وهو المحقق الدواني ذكر في رسالته الجديدة لاثبات الواجب بلمية طريقة الالهيين
وانية طريقة المتكلمين فذكر ماقدمناه من شبهة الوثيق الاول على وجوب انية
براهين اثبات الواجب كلها واجاب عنها بتصحيح لمية طريقة الالهيين بقوله .

وطريقتهم ١٢



از خدا میطلبم یوسف گل پیرهنی خوش ادا خوش حرکت خوش دهنی خوش سخنی سیمتنی غنچه دهنی خوش لبی خوش دشنامی

والاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات
الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا
على فرد هو الواجب صفة من صفات تلك الطبيعة وهو مقتضى من تلك الطبيعة
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى منها معلولة للحال الاول وان
شئت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتساب
الى هذا المفهوم وثبوته له على انه ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على
وجود المؤلف فوجود المؤلف الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه
الى هذا المفهوم متأخر له وقد يكون الشيء في ذاته علة للشيء وفي وجوده عند
آخر متأخرا له كما حقق في موضعه انتهى وفيه ما فيه لا لما اورد بعض المشاجر
على قوله بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته له من انه لو كان الاستدلال
على ثبوت مفهوم الموجود للواجب برهانا لميا لكان ثبوت هذا المفهوم
للواجب معللا فكان ثبوت الموجود للواجب بعلة فلم يكن واجبا انتهى
فانه ظاهر السقوط من جهة انه لم يرد بثبوته له ثبوت مفهوم الموجود للواجب
بل ثبوت الواجب لمفهوم الموجود ليكون تفسيرا لانتسابه الى هذا
المفهوم والمقصر منهما وجوده الرابطي لبعض ما صدق عليه هذا المفهوم
يكشف عنه فاتحة كلامه مع خاتمته وظاهر انه لايلزم من معلوليته ان يكون
تعالى واجبا لذاته انما يلزم ذلك لو كان وجوده في نفسه متأخرا لشيء ولعمري
ان هذا الايراد الى الاغماض اقرب منه الى الاشتباه فتدبر بل لانه
مع قطع النظر عن اضطراب كلامه كما لايخفى ان اراد بكون طبيعة الموجود
علة لاشتمالها على الفرد الواجب اي الواجب المطلق ان الطبيعة من حيث

هي علة له ومتقدمة عليه بالذات كما يشعر به قوله صفة من صفات تلك الطبيعة
وهو مقتضى تلك الطبيعة الخ ولكن لا يجدي نفعا لان الاستدلال لم يقع
بها من حيث هي بل وقع ثبوته وتحققه في الخارج في ضمن فرد ما فيجوز ان لا يكون
لتلك المرتبة لها تقدم على المط فلا يكون الاستدلال بها عليه لميا وان اراد
انها باعتبار ذلك الثبوت والتحقق علة للمط كما يشعر به سابق كلامه في
الرسالة حيث قال انما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما وهو لا
لاحتياج في اثباته الى وجود الممكن انتهى بثبوت تلك الطبيعة لفرد ما مطلقا
ولكن التحقيق ان البرهان لا ينعقد ما لم يلاحظ ثبوت تلك الطبيعة لفرد
من افرادها الممكنة وذلك لعلمنا بانحصار افرادها في الواجب والممكن
وبانه على تقدير ثبوتها للواجب لا ينعقد برهان لانه عين المط فانعقاد
البرهان المنتج للمط انما هو على تقدير ثبوتها للممكن وظ ان ثبوتها
للممكن متاخر عن اشتمالها على الواجب بالذات ومتفرع له فيصير البرهان
انيا من القسم المشهور بلا شبهة وبما بينا يظهر لك حال قوله وانتسابه
الى هذا المفهوم متفرع له اذ هو مع ما فيه من القصور اللفظي كما سبق الاشارة
اليه دعوى من غير دليل ولا يكفي فيه الجزئية القائلة بان الشيء قد يكون في ذاته
علة للشيء وفي وجوده عند آخر متفرع له بل عند التفتيش عن الدليل ينقلب الامر
بالعكس وفيما قدمنا من الكلام على مثال المؤلف وذي المؤلف وعدم
جريانه في امثال تلك المواد كفاية هنا عن زيادة التوضيح فقد ظهر ان الفرق
بين طريقي المتكلمين والالهيين بلمية الاول وانية الثاني تحكم بل لو قيل على عكس
ذلك ربما كان انسب اذ كثير من المتكلمين حيث جعلوا الوسط في براهينهم

هو الحدوث او الامكان بشرط الحدوث يمكنهم القول بلمية طريقهم بناء
على ما اعتقدوه من علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث او الامكان بشرط
الحدوث وان كان معتقدهم باطلا كما عرفت واما الالهيون حيث
جعلوا الوسط فيها هو الوجود فلا يمكنهم القول باللمية وذلك لانهم لا
يعتقدون ان الوجود علة للاحتياج بل انما ادعوا ان علة للاحتياج
بل انما ادعوا ان علة الاحتياج هو الامكان البحت نعم على ذلك لو امكن
جعل ثبوت هذا الامكان للممكن مع قطع النظر عن الحدوث والوجود وسطا
في برهان لكان للقول بلمية هذا الطريق ايضا وجه ولكن ليس هو من الطرق
المتعارفة بل لا يمكن الاستدلال به من حيث هو على وجود مؤثر موجود فضلا
عن الواجب اذ غاية ما يمكن ان يستدل به انه لتساوي نسبته الى الوجود
او العدم يكون محتاجا الى ما يخصصه بالوجود فما لم يؤخذ معه الوجود
او الحدوث بوجه لا يدل على وجود مؤثر اصلا فتدبر وبذلك يندفع ما
التزم بالتفطن به بعض المشاهير فقال اما اثبات النظر يقتضي دليله
على الطريقين انيا والنظر الصائب يفضي الى ان الذي يلزم من الدعوى
على الطريقين يثبت برهان لمي فان دعواهم ان الممكنات منتهية الى الواجب
او ان الممكن له موجد واجب او ان العالم له خالق صانع لا مجرد ان
الواجب موجود بل هو لازم ثانيا من دليلهم وبين هذا وما قدمنا من
الدعوى فرق انتهى ووجه الدفع بعد الاغماض عن كونه متبذلا وجريا
بان يعد من السرقات الشعرية ان الممكن ما لم يوجد معه الوجود او الحدوث
ولم يصدق بانه موجود او حادث او ما يؤل اليها لا يدل على استناده

الواجب فظاهر صح

الى مؤثر فضلا عن الدلالة على انتهائه الى الواجب او ما فى معناه كما عرفت فلا يمكن الاستدلال به عليه مطلقا وان اخذ معه شىء مما ذكرنا فقيل مثلا الممكن لانه موجود او لانه حادث له موجد او محدث فجعل الوسط فى الموجود او الحادث وثبوت احدهما له استدل على ثبوت استناده الى الواجب وقد مر مرارا ان ثبوت استناده الى الواجب مقدم بالذات على ثبوت الوجود او الحدوث فى نفس الامر فلا يكون لميا بل انيا من القسم المشهور منه هذا ما تيسر لنا من تفصيل الكلام فى تنقيح المقام ودفع شبه الاقوام وما بقى من الدقائق التى اردنا تحريرها الا دقيقة اخرى رعاية التوضيب تحريرها هى ان مقتضى البرهان ههنا كما حقق هو العلم بالوجود الرابطى له نعم يمكن ان يحصل العلم بوجوده الاصيل مع انا بعد تمام البرهان كما لا شك فى حصول علمنا بوجوده الرابطى لا شك فى حصول علمنا بوجوده الاصيل ايضا فقيل حصول هذا العلم بعد صحة نتيجة البرهان يكون بطريق الاتفاق كحصول التصديق بعد تصور الطرفين انتهى وهو كما ترى والصواب انه يحصل بانضمام مقتضى البرهان الى مقدمة بديهية خفية مركوزة فى العقول فيترتب معها فى الذهن ترتبا سريعا خفيا منتجا لهذا العلم من غير شعور بكيفية ترتبها وانتاجها كانه من قضايا قياساتها معها ويمكن ان يكون المقدمة الخفية ههنا ما ارتكز فى العقول من ان الامور العينية الممكن وجودها فى انفسها بالامكان العام اذا كانت معدومة فى انفسها او بالامكان العام اذا كانت معدومة فى انفسها بالامكان العام اذا كانت معدومة فى انفسها لا يمكن ان يكون موجودة لغيرها فاذا

فاذا ثبت

فاذا ثبت بالبرهان وجودها لغيرها تفطن بالذهن بمعاونة هذه المقدمة بوجودها فى انفسها من غير احتياج الى تجشم ترتيب واستنتاج تامل

قال المحشى لانه اخصر واوثق اما بالنسبة الى طريقة المتكلمين فلانهم قد ادرجوا فى دلائلهم حدوث العالم ليتوصلوا بسبب ثبوت هذه الصفة للاثر الى صفة الصنع فى المؤثر ليكونوا مثبتين صانعا كما هو مقتضى طريقتهم فاستعملوا الحدوث الذى هو المعركة العظمى بينهم وبين خصومهم فى مرتبة اثبات الذات الذى ينبغى ان يكون اوضح المسائل ففات عن طريقتهم حق الاختصار وهو ظ والوثوق ايضا لاختلاف الآراء فى مسئلة الحدوث وهو وان كان حقا صحيحا لكن لا بد لاثباته من مقدمات كثيرة منبثة للمطالب دافعة لشبهات الخصوم وهذه بالمقدمات لتعسر احاطة النظر بها كما هو حقها توجب توحش العقل واضلال الذهن فلا يحصل كمال الوثوق على ثبوت المطالب فمنهج الالهيين الذى لم يتمسكوا فيه بالحدوث وامثاله من المقدمات المختلف فيها يكون اخصر واوثق بالنسبة الى طريقة المتكلمين التى تشبثوا فيها بتلك المقدمات وفى شرح المواقف بعد بيان طريقة المتكلمين ثم ذكر مسلك الحكماء ان هذا المسلك طرح للمؤنات كثيرة كانت فى المسلك الاول هى بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى انتهى واما بالنسبة الى طريقة الطبيعيين فلانهم كما تقرر فى موضعه يبحثون عن احوال الجسم الطبيعى الذى هو موضوع صناعتهم

من حيث انه يستعد للحركة والسكون فمقاصدهم مقصورة على بيان عوارضه
الذاتية ولكن ارادوا عدم خلو فنهم عن هذه المسئلة الشريفة تيمنا وتركا
فجعلوا البحث عن الحركة التي هي من عوارض الجسم توطيا لاثبات ذلك المرام فذكروا
هذه المسئلة في صناعتهم على سبيل التوطيب لا على انه اثبات حال من احوال
الجسم حتى يكون من جملة مقاصدهم كما تكلف فانه بعيد جدا كما لا يخفى فلما قصدوه
من غير سبيله عجزوا واتوا فيه بمقدمات اكثرها محل المنع اذ المنقول عنهم في
اثبات ذلك المطلب منهجان اما خلاصة منهجهم الاول فهي ان كل متحرك
سواء كانت الحركة في ذاته كالممكنات المنتقلة من الليس الى الايس او كانت
في صفاته كالمتحركات في المقولات لا يحتاج الى محرك وهو ايضا ان
كان متحركا بوجه يحتاج الى محرك آخر وهكذا الى ان ينتهي الى محرك لا حركة فيه
لا في ذاته ولا في صفاته لئلا يلزم الدور او التسلسل وما هذا شانه هو واجب
الوجود فلا يخفى انهم ان ارادوا بالانتقال من الليس الى الايس الانتقال
من العدم الى الوجود اي الحدوث الزماني فيرد عليهم اولا ان ذلك الانتقال ليس بحركة
حقيقة كيف ولا يتصور فيه التدريج المعتبر في حقيقة الحركة ولو سموا ذلك الانتقال
مع كونه دفعيا حركة فلا مشاحة ولكن هو بعينه الحدوث الذي اعتبره المتكلمون
في طريقتهم فيرجع في الحقيقة اليها وثانيا ان قولهم وما هذا شانه يكون واجب الوجود
بالذات ممنوع لجواز ان يكون ذلك المحرك الذي لا يكون الحركة في ذاته ولا
في صفاته قديما آخر كالعقل مثلا اذ ليس لهم على مذهب الفلاسفة الانتقال
من العدم الى الوجود الذي سموه الحركة في الذات ولا الحركة في احدى المقولات
التي سموها الحركة في الصفات وان ارادوا به الانتقال من الليس الى الايس ما سموه

الحدوث

الحدوث الدهري وحاصله الانتقال من العدم الصرف الى الوجود او ما سموه
الحدوث الذاتي وحاصله هو الانتقال من عدم اقتضاء الوجود الثابت للممكن
بالذات الى اقتضاء الوجود الثابت له بالغير انتقالا ذاتيا لتقدم ما بالذات
على ما بالغير بالذات فيرد عليهم بعد منع هذا التقدم حتى يكون انتقالا ثم منع
كون هذا الانتقال حركة ان المتحرك والمحرك حينئذ يرجع الى معنى الموجد والموجد
فيؤول الى طريقة الالهيين ولا عبرة في امثال هذه المقامات بتغيير الالفاظ
مع اتحاد المعنى فلم يثبت لهم طريقة خاصة واما خلاصة منهجهم الثاني فان
حركة ليست مستندة الى ذاتها وليست مقصورة ولا متحركة بالطبع فهي
اذن نفسانية فلا بد لها من غاية وليست غايتها السوافل ولا القوى الجسمانية
فاذن غير جسمانية وان كانت ممكنة لزم التسلسل فاذن هي واجبة وهو المط
ولا يخفى انه يمكن منع اكثر مقدماته فلا وثوق بشيء من ذينك المنهجين لكون مقدماتها
فاسدة او نظرية ولا انحصار في شيء منهما ايضا لاشتمالهما على ما ترى من التطويل
فيكون منهج الالهيين اوثق من طريقة الطبيعيين ايضا قوله
واشرف وذلك لانهم تمسكوا في منهجهم بالموجود وهو مشتمل بمفهومه على
الواجب تعالى بخلاف الحادث والمتحرك فهو اشرف او لان شرافة كل
في الحقيقة يرجع الى كمال من حيث هو هو وكمال البرهان من حيث هو كونه موديا
للاذعان بالنتيجة عند تمامه بدون احتياج مقدماته الى زيادة تصحيح وبيان
والموصوف به على وجه الكمال هو منهج الالهيين دون الطريقين الآخرين
كما تقدم فهو اشرف منهما قوله ويمكن تقرير الدليل بوجوه اربعة مادة هذا الدليل
بعد ادعاء الضرورة في مقدمات معدودة كوجود الموجودات والحصار

تو داری طرح راست بین کوری و مید تا تو ام من تو نیم یا تو منی یا نه منی

في الواجب والممكن ووجوب احتياج الممكن في وجوده الى المؤثر ثم اخذ
بطلان الدور والتسلسل منها من المسلمات يرجع الى المتصلتين يكون الحملية
التي جعلت مقدما لاحديهما نقيضا لما جعلت مقدما للاخرى او مستلزمة
لنقيضها صورتهما مجملا قولنا ان كان الموجود واجبا فهو المطلوب وان لم يكن
واجبا او كان ممكنا يستلزم المط ايض او يستلزم مفسدة كالخلف او
كالدور او التسلسل وعلى التقديرين يثبت المط وتفصيل وجوه التقرير
على وجه يظهر انحصارها في الاربعة المذكورة ويتبين الفرق بينها التنضح كيفية
جواز حمل كلام المص على اثنين منها دون الباقيين يحتاج الى تمهيد مقدمتين
الاولى ان النظر في المتصلة الاولى اما ان يكون في فرد معين يعني يكون
موضوع مقدمها موجودا غير قابل للشركة بحسب الواقع حتى يكون الحملية
المشتملة عليه قضية شخصية او ما في حكمها او اما ان يكون النظر في فرد
غير معين ولكن من جملة افراد معينة كالواحد من العشرة مثلا واما ان
يكون في فرد ما على الانتشار المطلق يعني من بين جميع الموجودات
حتى يكون الحملية المشتملة عليه محصورة جزئية فعلى الاول ينبغي ان
يكون الموضوع في مقدم المتصلة الثانية ايض ذلك الفرد المعين
اذ يكفي في نقيض وجوب فرد معين عدم وجوب ذلك الفرد بعينه وعلى
الثاني يكون الموضوع في الثانية جميع الافراد المعينة وعلى الثالث
جميع الافراد مطلقا اذ نقيض وجوب فرد ما من افراد معينة او مطلقا
عدم وجوب جميع الافراد كك ففي المتصلتين باعتبار موضوع مقدمهما
ثلثة احتمالات الثانية ان اثبات المط على تقدير وقوع مقدم المتصلة الاولى

لا بحث يكون بانه عين المط لا غير وهو ظ ولكن على تقدير وقوع مقدم المتصلة
الثانية لا بد محالا عن طريقين احدهما ان يبين انه ايض يستلزم المط
ليرجع الكلام المجوز صحة كل من الشقين وثبوت المط على تقدير كل منهما
وثانيهما ان يبين انه يستلزم مفسدة ليرجع الكلام الى بطلان هذا
الشق وصحة الشق الاول الذي هو عين المط ولما كانت المفسدة ههنا
ينحصر بالاستقراء في شيئين في الخلف وفي الدور والتسلسل ينحصر طرق
اثبات المط على هذا التقدير في ثلثة ايض اما بيان استلزامه المط و
اما بيان استلزامه الخلف واما بيان استلزامه الدور او التسلسل اذا
تمهدت هاتان المقدمتان فنقول اختلاف التقرير في هذا الدليل ح لا بد
بحسب النظر الاولى عن تسعة حاصل ضرب الاحتمالات الثلثة الاولى
في الطرق الثلثة الاخيرة لكن خمسة منها ساقطة غير صحيحة واربعة منها
باقية صحيحة وتفصيل الكلام فيها ان النظر في المتصلة الاولى اذا كان
في فرد معين ولا بحث في المتصلة الثانية ايض كك بحكم المقدمة الاولى
فلا يصح اثبات المط ح بالطريقين الاخرين اذ على تقدير وقوع مقدم
المتصلة الثانية اي عدم وجوب فرد معين لا يتصور مفسدة اصلا
اذ امكان فرد معين امر جائز يستحيل ان يستلزم محالا فيسقط الاحتمالان
ويبقى احتمال واحد هو اثبات المط على ذلك التقدير ببيان استلزامه المط
ايض كما في المتصلة الاولى وذلك البيان لا بد منه الى بيان احتياجه الى
مؤثر وهكذا او ترديد الكلام بين الانتهاء الى المط او الدور او التسلسل وبيان
الدور والتسلسل باطلان حتى يبقى الانتهاء الى المط فيصير صورة التقرير هكذا

لاشك في وجود موجود معين فان كان هذا المعين واجبا فهو المط وان
كان هذا بعينه ممكنا احتاج الى مؤثر وهكذا فاما ان يستلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب والدور والتسلسل باطلان فينتهي الى الواجب وهو المط
وهذا هو تقرير الشارح اذ من البين ان مرجع الضميرين اللذين في المتصلة الثانية
مع ما في المتصلة الاولى في كلامه واحد فلو كان منظوره فردا غير معين لاتتقابل
المتصلات على ما عرفت في المقدمة الاولى فيكون نظره فيها في فرد معين فيجب ان يثبت
المط بالطريق الاول لا غير فح اكتفاؤه بالترديد بين الدور او التسلسل والانتهاء
الى الواجب حينئذ دون ان يحكم صريحا ببطلان الدور والتسلسل حينئذ يبقى المط اعتمادا
على ظهور المراد ولا يبعد حمل كلام المص عليه لجواز ان يجعل الموجود في كلامه على
موجود معين وان يكون بعض مقدماته كبيان احتياج الممكن الى مؤثر والترديد
والترديد بين الانتهاء والدور او التسلسل لظهوره مطويا فيه والاعتراض الذي
اورد واعلى تقرير الشارح بان هذا الترديد قبيح اذ الموجود الغير المشكوك فيه ممكن
بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا انتقض يمكن دفعه بان مثل هذا الترديد
في الحج المقصود بها اسكات للخصم مطلقا حذرا عن ايراد احتمال في البطلان غير
قبيح بل معروف حسن ربما يدعى فيه نوعا من البلاغة وما اجاب به الفاضل
السابق عن هذا الاعتراض بقوله اقول كلا انه لا شك في وجود ممكن لاشك
في وجود موجده اذ موجد الموجود موجود قطعا وعليه مدار جميع البراهين
وموجده يحتمل ان يكون واجبا بلا شبهة فلا قبح في الترديد انتهى يحتمل معنيين
الاول ان الترديد في موجود ما غير مشكوك فيه ومن جملة ما يحتمل ان يكون واجبا
كموجد الممكن فباعتباره يحسن الترديد فلا قبح الثاني ان موجد الممكن

من الموجودات الغير المشكوكة ويحتمل ان لا يكون واجبا فاذا فرض الترديد فيه
فلا قبح ويتوجه على كل منهما سوى ما يرد على الاول خاصة من ان المنظور في هذا
التقرير كما مر بيانه فرد معين لا فرد ما ان كل مط يجب ان يكون في مرتبة دليله
مشكوكا فيه وهو ظ فيجب ان يكون الواجب ههنا اي في مرتبة الاستدلال
على وجوده مشكوكا فيه في وجوده فما لا شك في وجوده يلزم ان لا يكون واجبا
بعكس النقيض وما لا يكون واجبا يكون ممكنا بلا شبهة وهو عين ما ادعاه
المعترض ويمكن الجواب بان المط ههنا ليس الا ثبوت مفهوم الواجب
لفرد من الموجود ولا يلزم من وجوب كونه مشكوكا فيه في مرتبة الاستدلال الا
ان ما لا شك فيه في مرتبة لا يكون ثبوت الواجب لفرد من الموجود ومن انتفاء
كونه هذا الثبوت لا يجب ان يكون ثبوت مفهوم الممكن لذلك الفرد حتى يلزم
ما ادعاه المعترض لاحتمال ان يكون ثبوت المفهوم المردد بينهما له كما هو مفاد
الترديد تامل هذا اذا كان النظر في المتصلتين في فرد معين واما اذا كان النظر
في المتصلة الاولى في فرد غير معين ولكن من جملة افراد معينة ولا محالة يكون النظر
في المتصلة الثانية ح في جميع الافراد المعينة فلا يصح اثبات المط الا
باول الطرق الثلثة ايضا فيسقط الاحتمالان الآخران على هذا التقرير
ايضا اذ عدم وجوب افراد معدودة معينة لا يتصور ان يستلزم مفسدة
لا مكانه انما المتصور استلزامه المط بالمقدمات التي ذكرناها فيصير صورة
التقرير هكذا ان للموجود افرادا لا شك في وجودها فان كان واحد من
تلك الافراد المعينة ممكنا فلهذا الجميع مؤثر موجود وهكذا فاما ان
يدور او يتسلسل واما ان ينتهي الى الواجب فلزم الانتهاء لاستحالة الدور والتسلسل

وهذا هو اول تقريرات وبعض مقرباته كبيان الترديد بين الانتهاء والدور او التسلسل لظهوره مطوي فيه وذلك لان قوله ان للموجود افرادا بالبديهة مع قوله فان كان واحد منها صريحان في ان المنظور في المتصلة الاولى فرد من جملة الافراد المعينة الموجودة بالبديهة فيجب ان يكون المنظور في المتصلة الثانية جميع تلك الافراد على ما يدل عليه قوله وان كان كلها ممكنا لتقابل المتصلتين ولا يجوز حمل كلام المص على هذا التقرير لان الظاهر من لفظ الموجود الموجود معين او موجود من الموجودات على الانتشار المطلق وارادة موجود غير معين من جملة افراد معدودة منها كما هو مناط هذا التقرير في غاية البعد واهل اللسان لا يحملون كلام من يعتد به على امثال ذلك المعنى الا عند شدة الضرورة وهي منتفية هنا واما اذا كان النظر في المتصلة الاولى في فرد ما على الانتشار المطلق ولا محة في المتصلة الثانية في جميع الافراد مطلقا كما هو شان موضوع المحصورة الكلية فلا يصح اثبات المطلوب الا بالطريقين الاخيرين فيسقط الاحتمال الاول اذ امكان جميع الافراد مناف للمط فلا يتصور استلزامه للمط انما المتصور استلزامه لاحد المحالين اما الخلف واما الدور او التسلسل فاثبات المطلوب يكون ببيان استلزامه الخلف بدليل استحالة الدور والتسلسل فيصير صورة التقرير على الاول هكذا ان كان واحد من جملة الموجودات فهو المط وان لم يكن شيء منها واجبا بل كان جميعها ممكنا فلاحتياج كل منها الى موثر وعدم الانتهاء الى الواجب كما هو المفروض يلزم الدور او التسلسل وهو ثاني تقريرات المحشي فقد اكتفى في الشق الاول بما ذكره في التقرير الاول ولكن هذا الاكتفاء نوع مسامحة من حيث ان المراد بقوله

فان كان واحد منها في التقرير الاول واحد من جملة افراد معدودة كما عرفت ويجب ان يكون ههنا واحدا على الانتشار المطلق ثم حذف بعض المقدمات في الشق الثاني ايضا لظهوره وعدم جواز حمل كلام المص على هذه الصورة ظ لا ستره به ويصير صورة التقرير على الثاني هكذا ان كان واحد من جملة الموجودات واجبا فهو المط وان لم يكن فيها واجب فلاحتياج كل منها الى موثر وبطلان الدور والتسلسل يجب ان يكون فيها واجب هف وهو ثالث تقريرات المحشي مع اكتفاء وحذف ويمكن حمل كلام المص عليه بان يكون المراد من لفظة الموجود فردا ما على الانتشار المطلق ومن قوله والا لاستلزامه الخلف الذي هو عين المط بل هو انسب بسياق كلامه مما حمل عليه الش كما لا يخفى هذا غاية ما يمكن ان يحرر في غرض المحشي في تبيين الفرق بين الوجوه الاربعة وتطبيق كلام المص على الوجهين منها دون الاخرين على ما ادعاه صريح كلامه وتصوير الخصال تقرير الدليل في هذه الوجوه وعدم احتمال آخر حسبما اقتضاه فحوى مرامه ومن تامل في اضطراب كلام الناظرين في هذا المقام وتكلفاتهم في بيان التوزيع والتطبيق واعتراضاتهم على المحشي عرف صدق قول الشاعر فيما قال كم ترك الاول للاخر قوله ومن البراهين التي ظهرت لي بعض اطلعت عليها يشتمل سوانحه وغيرها اذ ليس جميع ما ذكر في ذيلها من سوانحه كما توهم بعضهم فان ما وصفه بانه تحقيق بان يكون طريقة الصديقين هو بعينه ما ذكره الشيخ في الشفاء قوله لزم الدور اعترض عليه الفاضل السماكي بقوله وفيه نظر اذ لزوم الدور مم والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف موجود معين

ومنها البراهين التي ظهرت لي ومناسبت احمل البحث [illegible]
ان يقال على تقدير كون الوجودات [illegible]
الممكنات ان لزم الدور او تحقق موجود [illegible]
على هذا التقدير الا بالايجاد وتحقق الممكنات
لا يتحقق الا بالايجاد وتحقق ايجاده لا يتحقق
ايضا على تحقق موجود ما لا لانه الشيخ ملم
بعد جد لم يوجد [illegible]

مجنون صفت مساحت صحرا اگر کند   با نخ زبان خار کشیدن در آمدت   ز وحید سلمه الله

على موجود معين ولم يلزم مما ذكر اذ لتحقق الايجاد ما يتوقف على وجود موجود من الموجودات
ووجود كل موجود معين يتوقف على وجود علته المتقدمة عليه فاللازم هو التسلسل
لا الدور انتهى ولا يخفى ان الظ ان يقول انما يلزم الدور اذا توقف موجود
معين على ايجاد يتوقف عليه وكذا الظ ان يقول ووجود كل موجود معين
يتوقف على ايجاد مقدم عليه ولكن حكم الامر فيهما سهل والمقصود واضح
وكذا الظ ان يقول فاللازم هو التسلسل او الدور الا ان يتجاوز في تقييد العلة بالمتقدمة
كناية عن ذكر الدور او على هذا التقرير يسقط احتمال التوقف على المتاخر فلا
يلزم الدور فتامل وتوهم ان يكون وجه الاقتصار على التسلسل كون الدور
ايضا نوعا من التسلسل بناء على عدم تناهي توقفات فيه عدم مساعدة
قوله لا الدور مدفوع بما ذكره ذلك الفاضل في موضع آخر من انه انما يلزم
التسلسل اذا كانت علة العلة في كل مرتبة مغايرة لنفسها وهذا على
تقدير الدور غير واقع والتغاير بمجرد الملاحظة والاعتبار غير مجد لانقطاع
الاعتبار ولو استلزم مثل هذا الاعتبار التسلسل لزم ان لا يكون شيء علة
لشيء لامكان ملاحظة ان هذا معد لذاك وذاك علة لهذا امرا لا نهاية لها
ثم انه اجاب السيد الداماد ره من اعتراض ذلك الفاضل بما حاصله ان الكلام
ههنا في الطبيعة لا في الافراد فيلزم الدور من جهة توقف طبيعة الايجاد لكونها
طبيعة ناعتية على طبيعة الموجود المتوقف عليها على تقدير انحصارها في
الممكنات ثم قال بعض الناظرين في المقام لو فرضنا ان الكلام في افرادها لتم
المقصود ايضا بيان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود واجب بالذات وذهبت السلسلة
الى غير النهاية فيحصل سلسلتان احديهما سلسلة الموجودات وثانيهما سلسلة

الايجادات فلنا ملاحظة سلسلة الايجادات الغير المتناهية بعنوان
الاجمال بحيث لا يشذ عنها شيء من الايجادات فنقول هذه السلسلة
باسرها لها تاخر بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلا يوجد ايجاد في تلك
السلسلة ولم يكن له تاخر فلو كانت سلسلة الموجودات بحيث لا يشذ
عنها لها تاخر ايضا يلزم الدور وهو ظ فيجب ان يكون ح في سلسلة
الموجودات وجود لا يكون متاخرا عن الايجاد وهو الواجب بالذات
فثبت المط انتهى ولا يخفى ان ليس شيء من الجوابين بشيء اذ يتوجه
على الاول اولا ان الطبيعة على تقدير وجودها لا شك انها غير موجودة
بوجود على حدة اذ محل الخلاف المشهور في وجود الكلي الطبيعي كما حرره
المحققون ومنهم العلامة الرازي في رسالة الكليات انها هل هي موجودة
في الخارج بوجود افرادها حتى يكون الطبيعة موجودة والفرد موجودا آخر
ووجودهما واحدا وهي غير موجودة في الخارج اصلا بل الموجود في الخارج
افرادها فقط وهي موجودة في الذهن لا غير فعلى ذلك لو كانت موجودة
فلا محالة يكون بوجود افرادها فهي موجودة ح بوجود كل فرد فلها وجودات
متعددة بحسب تعدد الافراد وما هذا شانه لا استحالة في توقفه باعتبار
وجود آخر فان قيل تقرير هذا المجيب لا يحتاج الى التمسك بوجود الطبيعة
في الخارج ولذلك لم يشر به بل يتم على تقرير اخذ الطبيعة مطلقا او
طبيعة الايجاد مثلا اي المفهوم المشترك سواء كان موجودا في الخارج
او مفهوما انتزاعيا اعتباريا لحصاله تقدم على طبيعة الموجود كذلك فله
حصول في مرتبة من مراتب نفس الامر ليس فيها حصول لتلك الطبيعة

وبالعكس فيلزم الدور قلنا لا شك ان كلام المحشي ههنا في الموجود في الخارج كما
يدل عليه قوله ووجود الممكنات لا يتحقق وكذا قوله لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فاذا حمل مقصوده ههنا على الطبيعة فيجب ان يؤخذ الطبيعة موجودة
ولهذا حمل كلام المجيب عليه مع انه لو لم يؤخذ الطبيعة موجودة ايضا لتوجه
عليه انها لا يتصور حصولها في مرتبة من مراتب نفس الامر منفكة عن ثبوتها لبعض
افرادها فيكون لها حصولات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد الافراد وما هذا
شانه يمكن توقفه على نفسه بمثل ما ذكرنا وثانيا ان مقصد المحشي من هذا الدليل
طرح بعض مؤنات كانت في الدليل المشهور كابطال التسلسل مع انه كان
كالثابت المتفق عليه فلا يناسبه مع ذلك التمسك بوجود الطبيعة
اذ هو من المسائل التي طال النزاع فيها بين العقلاء وثالثا ان المحشي سيصرح
بان تتميم جميع البراهين التي لا يؤخذ فيها ابطال التسلسل مبنية على مقدمة بديهية
لا يتم بدونها وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية
في حكم واحد في امكان طريان الانعدام عليها بالكلية فلو حملنا كلامه ههنا
على اخذ الطبيعة من حيث هي فلا يبقى وجه لاستعمال المقدمة البديهية فيه
على سبيل الاحتياج كما لا يخفى ويتوجه على الثاني من الجوابين ان الواقع
توقف واحد واحد من آحاد احدى السلسلتين الغير المتناهيتين
على واحد واحد من الاخرى وتاخرها عنها على التوزيع فلا نسلم انه يستلزم تلك
التوقفات والتاخرات الموزوعة على اجزاء السلسلة الغير المتناهية
توقف تلك السلسلة على ما يتوقف عليه وتاخرها باسرها عنه حتى يلزم الدور
ثم اعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل على وجه لا يتوجه عليه الاعتراض المذكور

فلا يحتاج

فلا يحتاج المرتكب تكلف الجواب حتى يتوجه عليه تلك الايرادات فنقول
على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لا شك في ان تحقق موجود ما اي
ما يصدق عليه الموجود سواء كان بسيطا او مركبا موقوف بتمامه على
تحقق ايجاد ما لعدم استقلاله في الوجود ح وامكان العدم عليه راسا
فلما كان مجموع الموجودات بحيث لا يشذ ايضا على ذلك التقدير امرا ممكنا موجودا
لتركبه من الموجودات الممكنة وفي حكم ممكن واحد في امكان العدم عليها بالكلية
بحكم المقدمة البديهية الآتية لا بد لتحققه ايضا من تحقق ايجاد مقدم على كل
من آحاده وتحقق الايجاد المقدم على جميع الآحاد يتوقف لا محالة على تحقق
موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد والمفروض ان جميع آحاد الموجودات
موقوف عليه ما فرغنا عنه فيلزم الدور وهو المط فان قلت اذا فرضت
تلك الآحاد غير متناهية فلا يكون لها مجموع ولا كل ولا جملة اذ المفهوم من تلك
العبارات انما يتصور في المتناهي قلنا اذا كانت الآحاد المذكورة
امورا موجودة كما هو المفروض فيما نحن فيه فلا يضر احتمال كونها غير متناهية
في اطلاق المجموع عليها اذ يمكن ملاحظة واحدة اجمالية شاملة للآحاد
المذكورة باسرها مصححة لاطلاق المجموع وما في معناه عليه وانما الممتنع ان
يتصور كل واحد مما لا يتناهى ويطلق عليه المجموع او ما يرادفه بذلك
الاعتبار كما قال المص في شرح الاشارات واما الاعتراض المشهور وهو
ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله فان قلت يمكن ان يكون الايجاد الذي يتوقف
عليه تحقق المجموع ايجادا متعلقا بالجزء الاخير من المجموع مثلا فاذا تحقق

لكون المجموع موجودا آخر غير الآحاد وما [illegible] محصلين قال الفاضل
الدواني [illegible] البرهان الذي لا [illegible]
[illegible] موجودات متغايرة بالذات [illegible]
[illegible] المحققين [illegible] صدور [illegible]
عن المبدأ [illegible] الاول [illegible] وعن الصادر
الاول [illegible] مجموع المبدأ
الصادر [illegible] الموجودات [illegible]
الامور [illegible] الكلام الذي
انتهى [illegible]

الجزء الاخير به يتم المجموع ولا يعرض له الهيئة الاجتماعية فالمجموع من حيث هو متحقق
به ولا يحتاج الى ايجاد مقدم على كل من الآحاد قلنا المراد بالمجموع وما يراد فه
في هذا المقام وامثاله هو الآحاد باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء حتى يكون
امرا موجودا لا ما يعتبر فيه الهيئة الاجتماعية فانها امر اعتباري لا يكون
المركب منها ومن غيرها امرا موجودا وقد عرفت ان تلك الآحاد في حكم واحد منها
في امكان العدم عليها بالكلية بحكم المقدمة الآتية فلا يمكن ان يتحقق هذا
المجموع الممكن عليه العدم بجميع آحاده الا بايجاد مقدم على كل من آحاده فان
قلت لم لا يجوز ان يكون تحقق الموجود المؤلف من مجموع الموجودات المؤلف
من جميع الايجادات ولا شك في انه وان كان متقدما على مجموع الموجودات
ولكنه غير متقدم على كل من احاده ما قلت على تقدير صحة البديهية الآتية كما
انه يحكم العقل بان هذا المجموع لا يتحقق الا بموجود خارج مقدم على كل من
آحاده على ما مر بيانه كذلك يحكم بانه لا يتحقق الا بايجاد كذلك وهو ما جعلنا
مناط الدور نعم مع ذلك يتوقف ايضا كل شخص من احاده على ايجاد خاص
متعلق به بخصوصه ويتفرع عليه توقف مجموع الموجودات على جميع الايجادات
ولكنه لم نجعله مناط الدور اذ لا يستلزم تاخر واحد واحد من شيء عن
واحد واحد من شيء آخر تاخر المجموع بجميع آحاده عن المجموع كما عرفت
في منع كلام من جعل تلك التقدمات والتاخرات مناط الدور فسقط
ذلك المنع عن تقريرنا باستعمال مقدمتين ليستا في تقريره احديهما
ان المجموع ايضا امر موجود ممكن مثل كل من آحاده فكما يتوقف تحقق
كل من آحاده على تحقق الايجاد لانه ممكن غير مستقل في الوجود كذلك المجموع

ايضا لامكانه وعدم استقلاله في الوجود موقوف ايضا على ايجاد وثانيتهما ان
المجموع في حكم واحد في امكان العدم عليه بالكلية فكما ان الواحد منها محتاج
في وجوده الى ايجاد قائم بموجد خارج عنه كذلك المجموع ايضا غير مستغن عن
مثل ذلك الايجاد ولولا اخذت هاتان المقدمتان في التقرير لتوجه عليه
كما توجه على تقرير القائل انه يجوز ان يتوقف كل من آحاد الموجودات مثلا
على ايجاد ولا يتوقف المجموع عليه لجواز ان يكون المجموع مستقلا بالوجود
او يكون حكم المجموع غير حكم افراده فلا يلزم من توقف كل من افراده على شيء
خارج توقف مجموعه عليه وليعلم ان هذا التقرير منطبق على ما قصده
المحشي حيث صرح فيما بعد بان المقدمة التي ادعى بداهتها ماخوذة في جميع
البراهين التي لم يؤخذ فيها ابطال التسلسل فهذا البرهان ايضا كسائر ابراهينه
مبني عليها وتماميته موقوفة على تماميتها وسنتكلم عليها ان شاء الله تعالى ولكن للاستاذي
ادام الله ظلاله اعتراضات على اصل الدليل اما اولا فبالنقض باستلزامه
لاتناهي الحوادث اليومية بمعنى لا تقف في جانب الابد واما ثانيا فبالحل
ببيان الفرق في تقدم شيء على شيء بين كونه بتقدم واحد وكونه بتقدمات
متعددة وكذا التاخر واما ثالثا فبان الايجاد من صفات الفعل ليس
لها تقدم على المحكم والتفصيل في حواشي عدة الاصول قوله ومنها ان
ليس للموجود المطلق الخ قيل ان ههنا مقدمة اخرى تركها للظهور و
تقرير البرهان ح ان طبيعة الممكن بما هي لها مبدا وطبيعة الموجود بما هي
موجودة ليس لها مبدا والا يلزم الدور فلا يجوز انحصار الموجود
في الممكن والا يلزم ان يكون لطبيعة الموجود فثبت ان الموجود

ومنها ان ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود
مبدا او لانه لم يتقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت
وجود الواجب بالذات كما لا يخفى [illegible]
هذا تحقيق بان يكون طريقة الصديقين الذين
يستشهدون بالحق لا عليه كاتب

والممكن ليسا متساويين بل الموجود اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود موجود غير الممكن وهو الواجب انتهى ثم ان للفاضل السماكي على ذلك البرهان ايضا اعتراضا هو انا لانم ان الموجود المطلق ليس له مبداء والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا انتهى وبعض الناظرين في صدد دفع ذلك الاعتراض ان هذا البرهان مبني على وجود الكلي الطبيعي وانه لو لم يكن له وجود في الخارج لما تم هذا البرهان ثم قال ووجه الاندفاع ان هذا البحث ليس مقابلا لما يقوله المبرهن لان ايراده يرجع حقيقة الى ان الفرد ليس علة للفرد وكلام المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه كما ان الفرد موجود كذلك الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود الكلي الطبيعي فغرضه انه لو كانت طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود لها مبداء يلزم الدور وهو ظ لا يخفى انتهى هذا ما ذكره في توجيه هذا المقام ولا يخفى انا لو سلمنا وجود الطبيعة ايضا فلا نحكم لها وجودات بحسب تعدد افرادها وما يكون لها وجودات متعددة لا تستحيل تقدمه تقدمه على نفسه فلا يتم الدليل اذ بناؤه على استحالة تقدم الطبيعة على نفسها ويمكن تنزيل كلام المعترض على ذلك فيكون مقابلا لما يقوله المبرهن بلا شبهة وايضا ما سيذكره المحشي من احتياج هذه البراهين الى استعمال المقدمة الآتية ينافي بناء هذا البرهان على وجود الكلي الطبيعي اذ على هذا التقدير لا يحتاج الى استعمال المقدمة المذكورة كما يظهر بادنى تامل وايضا ما صرح بان تلك البراهين بعد تمهيد المقدمة المذكورة يتم بحيث لا يبقى فيها شبهة



بل في توقفه على صحة المقدمة القائلة بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج فانه من المسائل التي اشتد التشاجر فيها فكيف لا يبقى فيما اخذت تلك فيه مسلما شبهة وايضا ما سيشير اليه من ان البرهان الذي ذكر بعده بقوله لمجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء مع ما ذكره بقوله لمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لاشيا محضا الخ هما هذا البرهان ولكن بعبارتين مختلفتين لا يلائم توقفه على وجود الكلي الطبيعي دون الآخرين وتوقف الآخرين على صحة المقدمة الآتية فتأمل ثم ان المفسدة التي يلزم على تقدير عدم صحة القضية المذكورة على ما صرح به المحشي هي تقدم الشيء على نفسه لا الدور الذي يستلزمه كما وقع في تقرير القائل وكانه من غلط فتبصر ثم اعلم انه يمكن لهذا البرهان تقرير آخر هو ان الموجود المطلق اي جميع ما صدق عليه الموجود اعم من ان يكون ممكنا او لا من حيث انه امر موجود بوجود آحاده المشتمل عليها ليس له مبداء اي علة متقدمة على كل من آحاده اذ لو كان له مبداء مقدم كذلك لكان هذا المبداء المقدم ايضا بالضرورة كونه موجودا داخلا في جملة آحاد الجميع المحكوم عليه بالتاخر فيلزم تقدم الشيء على نفسه فاذا ثبت ان ليس له مبداء فثبت ان فيه موجودا واجب الوجود بالذات اذ لو كان الجميع المذكور بجملة آحاده ممكنا فلامكان طريان الانعدام عليها بالكلية بحكم المقدمة الآتية يجب ان يكون له مبداء مقدم على كل من آحاده بالضرورة هف فثبت المط وهذا التقرير يدفع الاعتراض الذي اورد عليه فيسقط مؤنة التشبث الى وجود الكلي الطبيعي ويوافق ما صرح به المحشي من انه يحتاج الى صحة المقدمة الآتية وانه بعد تمهيدها لا يبقى شبهة فيه ويلائم ما ذكره بذكره بعده

فان قلت لفظ الموجود المطلق معناه الطبيعة الموجود فكيف يحمل على جميع الموجودات ... المطلق على جميع ... شارح المطالع ... الى الضرورة ... قلتم ... وان الكل ... ان المراد بالتصور ... ان يكون ... تفسير السيد ... مطلق التصور بجميع التصورات ... في بيانه ... القسمين بحيث ... منها ولا ... او نسبته انتهى فتامل

بعبارتين اخريين فلا يتوجه عليه شئ مما ذكرنا وما يمكن ان يورد عليه
من ان ذلك المجموع غير متصور لعدم تناهي آحاده او غير موجود لعدم
وجود الهيئة الاجتماعية التي جزؤه فجوابه ما مر فتذكر قوله وبهذا
حقيق بان يكون طريقة الصديقين قال بعض الناظرين في هذا
المقام ان المسالك المشهورة في البرهان اللمي على اثبات الواجب
ثلثة احدها من جهة امكان العالم او مصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال
طبيعة الموجود على الوجود الممكن وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود
والموجود مع قطع النظر عما عداهما وهذا الاخير قد وصفه الشيخ في
الاشارات بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق
لا عليه فانهم بعد ما اثبتوا الواجب تعالى بملاحظة اصل طبيعة
الوجود والموجود مع قطع النظر عما عداها يثبتون العقل بالواجب
تعالى لانهم يقولون ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر
عن الواحد الا الواحد فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل
المفارق عن المادة وعلائقها وكذا يثبتون سائر الموجودات الى اقصى
الوجود بالواجب تعالى فان قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق
وكذا بالوجود ايضا قلت طبيعة الوجود والموجود هنا كبعضها الواجب
جل شانه لان الوجود والموجود عينه بالنسبة الى الواجب زائدة
بالنسبة الى الممكن فلم يستدل بغيره تعالى عليه انتهى ولا يخفى عليك
انه كلام سطحي مستغن عن ايراد ما فيه خصوصا بعد ما مر من الكلام
على تقدير ملاحظة الطبيعة وتحقيق اللم والان واثبات ان يحتج براهينه تعالى



اثبات بما لا مزيد عليه فيكفيك ههنا ان لا تغفل من ان المط في هذا البرهان
هو ثبوت وجوب الوجود لفرد من طبيعة الموجود وان الوسط فيه
عدم استناد تلك الطبيعة او جميع افرادها على اختلاف التقريرين الى مبداء
فاثبات الحكم المط ههنا انما هو بملاحظة ذلك الوسط الذي هو وصف
لتلك الطبيعة او جميع افرادها لا نفس تلك الطبيعة وتقدم ذلك الوصف
بالذات على المط حتى يكون علة له في الواقع ويكون البرهان المشتمل عليه لميا
ممنوع مع انا لو سلمنا ان الوسط فيه تلك الطبيعة والاستشهاد ههنا انما
وقع بها لا بالوصف المذكور وهي ليست غيره تعالى فلا يتم ايضا ان يكون
البرهان لميا لما عرفت من ان اللمي يستدعي علية الوسط للحكم في الواقع
وهي منتفية ههنا ولكن الحق ما عرفت ان الوسط ههنا ليس تلك الطبيعة
بل انما هو الوصف المذكور وهو غيره تعالى بلا شبهة ثم ينبغي ان يعلم ان ما
ذكره الشيخ في الاشارات ليس الا وصف الالهيين والمتمسكين في طرقهم
لاثبات الواجب وصفاته بالوجود دون الحدوث والتغير وامثالها بالصديقين
وليس فيه ذكر تلك المسالك ولا تخصيص الاخير منها بانه طريقة الصديقين
ولا حكاية اللم والان ولا النظر الى طبيعة الوجود من حيث هي فانه بعد ما استدل
في اوائل النمط الرابع على وجود الواجب تعالى بالنظر الى افراد الموجود و
ابطال التسلسل في الممكنات بقوله وجود كل ممكن الوجود من غيره فاما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة
بها فيكون كل من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجبة
ايضا ويجب بغيرها الخ قال في آخر النمط بعد تمام الكلام في توحيده وتنزيهه تعالى

تامل کیف لم یحتج بیاننا فی ثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصفات
الا تامل لغیر نفس الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه وفعله وان کان ذلک
دلیلا علیه لکن هذا الباب اوثق واشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود فیشهد به
الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده من الوجود
والی هذا اشیر فی الکتاب الالهی سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین
لهم انه الحق الآیة اقول ان هذا حکم لقوم ثم یقول اولم یکف بربک انه علی کل
شیء شهید اقول ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه انتهی
فمقصوده ان قوما من اهل الاستدلال وهم المتکلمون بل الطبیعیون ایضا اجالوا
النظر اولا فی ممکنات معینة من حیث خصوصیاتها من السموات والارضین
والآفاق والانفس وحکموا علیها بالحدوث والتغیر والحرکة والسکون
وامثالها وبعد الفراغ عن ذلک استدلوا بها واستشهدوا باحوالها وخصوصیاتها
علیه تعالی وقوم آخر وهم الحکماء الالهیون اخذوا فی اثباته تعالی اولا بالنظر
الی الموجود من حیث حال هذا الوصف فقط وعدم جواز کون جمیع افراده ممکنا
بدون النظر الی سائر خصوصیات افراده من الحدوث والتغیر وکونه سماء او ارضا
او امثالها بعد اثبات الواجب بتلک الطریقة رخصوا النظر فی تفتیش
خصوصیات الموجودات من العقول والنفوس والافلاک والارضین وما
فیهما واستشهدوا بما اثبتوه اولا من الواجب تعالی علی تلک الخصوصیات وبالجملة
علی عکس الترتیب الذی اختاره القوم الاول وکلام من الطریقین وان کان
حقا مذکورا فی القرآن المجید لکن الطریق الثانی الذی اختاره الالهیون اوثق
واشرف اذ بمحض اعتبار حال الوجود واقسامه مجملا یتیسر لهم اثباته تعالی

بدون

بدون ان یحتاجوا الی غیره من خصوصیات احوال الممکنات واثبات
حدوثها او تغیرها المفتقرة الی مزید تامل وتفتیش وبحث وتنقیر
هذا مراد الشیخ حیثما دل علیه سیاق کلامه ولا یفهم منه شیء مما
ذکره من کون هذه الطریقة لمیا وغیره نعم علل المص فی شرحه کون
طریقة الالهیین اوثق واشرف بان اولی البراهین باعطاء
الیقین هو الاستدلال اللمی وذلک ایضا لا یدل علی ان طریقتهم
فی اثبات الواجب لمی اذ الکلام فی الاعم منه والی هذا اشار بعض
المحققین حیث قال بعد ذکر کلامه وظ انه لا یلزم من ذلک ان یکون
دلیل اثبات الواجب علی احد الطریقین لمیا دون الآخر فان
الذی وصفه بالوثوق وزیادة الشرف هو طریقة الصدیقین
فی الواجب وصفاته وبراهینهم علی اثبات الاحوال والصفات
لمیات خلافا للمتکلمین المستدلین علیها بالانیات وهذا کاف
فی الترجیح کما لا یخفی انتهی ثم ان المحشی بازاء ما وصف الشیخ الالهیین
مطلقا بالصدیقین لما عرفت وصف هذا البرهان من بین براهینهم
بان هذا حقیق بان یکون طریقتهم دون غیرها وذلک لما رای فیه من
غایة تجرید النظر من ملاحظة غیره تعالی بخلاف سائر براهینهم فان الاستشهاد
فیها وان وقع بافراد الموجود مطلقا مع قطع النظر عن ممکنات مخصوصة
من الآفاق والانفس وامثالها فیکون بالنظر الی طریقة المتکلمین
مثلا اخف مؤنة ولکن مع ذلک لا یستغنی عن التصدیق اولا
بوجود موجود ما حتی یصیر وسطا ووسیلة الی التصدیق بوجوده تعالی

ثم صح

المدققین در

بخلاف هذا البرهان فانه انما وقع الاستشهاد فيه بوصف عدمي فيكون
اول ما يصدق به نعت الوجود في هذا البرهان هو الواجب تع ولا يحتاج
الى التصديق بوجود موجود سواه اصلا فيكون انسب بطريقة الصديقين
اذ الصديق الكامل الانظار هو الذي اذا فتح عليه الاعتبار يكون
تصديقاته بوجود الموجودات مبتدأة بالتصديق بوجود موجد جليل
الذات ومفتتحة بالاذعان بوجوب واجب جميل النعوت والصفات
فيكون في الحقيقة ممن يطلب الشهادة من وجوده على وجود جميع ما سواه
لا من وجود شيء مما سواه عليه تعالى علوا كبيرا قوله الذين يستشهدون
بالحق لا عليه المراد الذين يجعلون الحق شاهدا لا مشهودا عليه فحق
العبارة ان يقال يستشهدون الحق بدون الباء اذ ظاهره مقتضى
اللغة في استعمال الاستشهاد تعديته الى المفعول بنفسه قال الجوهري
استشهدت فلانا سألته ان يشهد قال صاحب القاموس استشهده
سأله ان يشهد فعلى هذا تصحيح الباء في هذه العبارة وامثالها يحتاج
الى تضمين معنى الاستدلال او نحوه قوله وبعبارة اخرى مجموع الموجودات
من حيث هو ليس له مبدأ بالذات قال بعض الناظرين في هذا المقام الفرق
بين هذا وبين ما سبق هو ان في هذا المسلك انما يلاحظ مجموع الموجودات
من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي الطبيعي بخلاف
المسلك السابق فان الملحوظ فيه طبيعة الوجود من غير النظر الى افرادها و
لهذا توقف البيان على وجود الكلي في الخارج انتهى وفيه ما عرفت ان
الملحوظ في المسلك السابق ليس طبيعة الوجود وان البيان لا يتوقف

ليس له مبدأ بالذات و بذلك ثبت وجود الواجب
وبعبارة اخرى ان مجموع الموجودات من حيث هو
بالذات ٥ حاشية

على وجود الكلي الطبيعي ثم لا يخفى انه يمكن تقرير هذا البرهان بوجهين احدهما ما
قررنا البرهان السابق بعينه وح يكون التفاوت بينهما في العبارة فقط
كما يقتضيه ظ قوله وبعبارة اخرى وثانيهما بان نقول مجموع الموجودات
من حيث انه موجود مشتمل على كل ما صدق عليه الموجود يعني الآحاد بأسرها
بحيث لا يشذ عنها واحد ليس له مبدأ متقدم على كل من احاده والا يلزم ان
لا يكون المجموع المفروض مجموعا لخروج المبدأ الموجود عنه بالضرورة فاذا
ثبت ان ليس له مبدأ فيجب ان يكون فيه موجود ليس بممكن لما عرفت
سابقا فهو واجب الوجود بالذات وعلى هذا التقدير يكون بينه وبين
السابق تفاوت اخر سوى التعبير اللفظي هو ان المفسدة التي تلزم
من عدم صحة المقدمة المذكورة فيه الخلف وفي السابق تقدم الشيء على
نفسه ولكن هذا التفاوت ايضا لا يخرجهما عن كونهما متحدين في المعنى
لانه ليس ذلك تفاوتا في اصل المقدمة التي هي اس البرهان بل
في تقريرها وطريق اثباتها وقد يكون لاثبات مقدمات برهان واحد مناهج
مختلفة غير مضرة في اتحاده اصلا ثم انه على كلا التقديرين يندفع ما اعترض
به السماكي عليه من ان القول بان مجموع الموجودات من حيث هو ليس
له مبدأ انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا انتهى لانه ان اراد ان صحة
هذه المقدمة موقوفة على وجود الواجب في نفس الامر فمسلم ولا يضرنا كما
لا يخفى وان اراد ان صحتها موقوفة على اخذ الواجب في البرهان بخصوصه
موجودا فلا تم اذ على ما قررنا صحيحا بدون ملاحظة وجود الواجب بخصوصه
كما عرفت قوله يمتنع ان يصير لا شيئا محضا اعترض عليه السماكي بان هذا

موجود صح

ان اراد صح

وبعبارة اخرى مجموع الموجودات من حيث
هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع
الممكنات ليس كذلك يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك
ثبت وجود الواجب بالذات ٥ حاشية

مسلكا اخر سوى طريق الاستدلال والمباحثة ١٢ وعلى هذه الطريقة نقول
ان اراد بقوله مجموع الموجودات الخ ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا
يمتنع ان يصير لاشيا محضا فم لكن جميع الممكنات الموجودة ايضا كذلك
بلا فرق وان اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالموجودة يمتنع ان
يصير لاشيا محضا فمم وانما يصح ذلك على تقرير وجود الواجب كيف يسلم ذا
انتهى وقد اجيب باختيار الشق الثاني ودفع المنع بان الشيء ما لم يمتنع
جميع انحاء عدمه ولو بالغير لم يوجد على ما تقرر في محله انتهى ولا يخفى انا لو
سلمنا تلك المقدمة ورضينا بان جميع الموجودات في حال الوجود يكون جميع
انحاء عدمها ممتنعا فيمتنع ان يصير لاشيا محضا في هذه الحالة فنقول
على هذا جميع الممكنات الموجودة ايضا في حال الوجود كذلك بهذه المقدمة بعينها
فلا فرق بينهما ومن الناظرين في هذا من اراد تقرير غرض المحشي على وجه يندفع
عنه الاعتراض المذكور وخلاصة تقريره ان الموجودات لها اعتباران
اعتبار انها موجودات واعتبار انها ممكنات فباعتبار انها ممكنات لا تأبى
عن الوجود ولا العدم فلا يمتنع ان يصير لاشيا محضا وباعتبار انها
موجودات يمتنع عليها العدم لان الوجود لا ينفك عن الوجوب وان
مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا رفع جميع انحاء العدم قبل
الوجود او وقته ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة
بالذات لانه لو لم يكن مستندا الى واجب بالذات بقي طرو واحد من
انحاء عدمه وهو ان يرتفع ذلك المعلول مع علته لان عدم العلة من
انحاء عدم المعلول يجب ان يكون في الوجود واجب الوجود بالذات

ليصح

ليصح الوجود بان فيصح وجود الممكنات هذا حاصل مرامه باختصار كلامه ولا يخفى
انه لو ثبت عدم انفكاك الوجود عن الوجوب وعدم انفكاك الوجوب
عن الاستناد الى واجب بالذات بالمقدمات المذكورة لكفى في اثبات
الواجب ح وجود موجود واحد فلو كان غرض المحشي ههنا التمسك بالوجوب
السابق واللاحق لم يحتج الى اخذ جميع الموجودات وجميع الممكنات بل
يكفيه اخذ موجود واحد والقول بثبوت الوجوب له ثم الاستناد الى
الواجب بالذات وايضا سيذكر في جملة البراهين الآتية ما تشبثوا
فيه بالوجوب فيلزم التكرار وايضا لا يلائم ح ما مر من التقريرين كما تقتضيه
قوله وبعبارة اخرى تامل فالوجه الوجيه في تحرير غرض المحشي ههنا ان
يقال جميع الموجودات من حيث انه موجود مشتمل على آحاد الموجودات
باسرها يمتنع ان يصير لاشيا محضا ١٢ اي ان يطرأ عليه العدم بالكلية
اذ لو امكن له ذلك العدم الطاري لامكن له العدم السابق ايضا
لما تقرر في موضعه وهو يوجب احتياجه في وجوده الى مبدأ مقدم على كل
من آحاده لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا المبدأ لكونه موجودا بالضرورة
يلزم ان يكون من جملة آحاده فيلزم تقدم الشيء على نفسه فثبت امتناع ان يصير
لاشيا محضا فتحقق ان يكون فيه موجود ليس بممكن اذ جميع
الممكنات ليس بممتنع ان يصير لاشيا محضا بحكم المقدمة الآتية فهو
واجب الوجود بالذات لضرورة انحصار الموجود فيهما هذا اذا اخذ لفظة
يصير في الموضعين على حقيقته واما اذا اخذ على معنى يكون بارادة ان جميع
الموجودات يمتنع وجميع الممكنات لا يمتنع ان يكون لاشيا محضا

اخذه

اى لا يوجد راسا فيسقط مؤنة استلزام العدم اللاحق لامكان العدم
السابق فيصير البرهان اخصر واسهل ويمكن لهذا البرهان تقرير آخر هو ان يقال
لو امكن ان يصير مجموع الموجودات من حيث انه موجود مشتمل على آحاد الموجودات
بالتمام لا شيئا محضا لاحتاج الى موجود خارج لما عرفت فيلزم ان لا يكون
المجموع المفروض مجموعا لخروج الموجود الذى هو المبدا عنه فثبت امتناع ان يصير
لا شيئا محضا وتحقق وجود الواجب بمثل ما ذكر فى التقرير الاول ويمكن ايضا
تقرير ثالث وهو ان يق لو امكن صيرورة المجموع المذكور لا شيئا محضا لاحتاج
فى وجوده الى موجود آخر ولا يوجد بدونه والمفروض ان لا موجود سواه فيجب
ان لا يوجد اصلا مع انها موجودات هف فثبت امتناع ان يصير لا شيئا
محضا فثبت وجود الواجب بمثل ما تقدم والفرق بين التقريرات الثلثة ان
المفسدة على تقرير عدم صحة المقدمة الاولى فى الاول تقدم الشئ على نفسه وفى
الثانى الخلف من جهة لزوم عدم كون الموجود موجودا هذا وبهذا لا يذهب
عليك ان الاعتراض المذكور يندفع بكل من هذه التقريرات ووجه الدفع اثبات
المقدمة الممنوعة بطرق متعددة ثم اعلم ان الفرق بين هذا البرهان و
اللذين سبقا يكون من وجهين الاول الفرق الصورى وهو ان المقدمة
الاولى فى الاول تقدم الشئ على نفسه بالمرتبة المجمول وههنا ليس كذلك وان
المقدمة الثانية مصرح بها ههنا دون الاولين وظ ان هذا الفرق لا
يضر فى وحدة البرهان بحسب المعنى والثانى الفرق الصورى والمعنوى الذى
فى تقرير المقدمة الاولى واثباتها وهو ايضا لا يقدح فى اتحاد اساس البرهان
كما مر فيتم ما يقتضيه قوله وبعبارة اخرى بلا كلفة تعسف فتامل قوله

مبنية على مقدمة بديهية ابتناء جميع البراهين الغير المأخوذة فيها ابطال
التس على هذه المقدمة لقيام احتمال عقلى ههنا هو استناد الممكنات
بعضها الى بعض لا الى نهاية فلا بد لابطاله حتى يتيسر اثباته تع فمن
ابطله بالدلائل المشهورة كالتطبيق والتضايف وامثالهما يتم له
اثبات الواجب تع بدون تصحيح هذه المقدمة اذ فى دلائل بطلان
التس كفاية عن ذلك ومن قصد اثباته تع بدون التمسك الى هذه
الدلائل اسقاطا للمؤنة واختصارا للطريق فيحتاج فى ابطال الاحتمال
المذكور الى دعوى صحة هذه المقدمة اما من جهة ما ادعاه المحشى اعنى
امكان العدم الطارى على كل واحد من الممكنات اما من جهة ما ادعاه
غيره اعنى امكان العدم المطلق او السابق عليه وليعلم ان الثانى
ظ غير محتاج الى بيان كما لا يخفى واما الاول اعنى امكان العدم الطارى
على كل واحد من الممكنات كما هو ظ دعوى المحشى فمحل تامل اذ العقل
لا ينقبض عن تجويز امتناع طريان العدم على بعض الممكنات فلا بد
لجوازه على جميع الممكنات من دليل ولا تتوهمن من ذلك لزوم انقلاب
الذات الغير المشكوك فى استحالته اذ هو عبارة عن ان يكون
شئ واجبا او ممكنا او ممتنعا بالذات ثم تبدل فى زمان من الازمنة
بغيره من هذه الثلثة ولا يلزم من امتناع العدم الطارى على ممكن تبدل
فى ذاته اذ مقتضى مفهومه جواز مطلق الوجود والعدم عليه لا جميع
انحاء الوجودات والعدمات نظيره ان ذات الواجب يقتضى الاتصاف
بالوجود المطلق وذلك لا ينافى امتناع اتصافه بخصوص بعض

وليعلم ان تعميم جميع البراهين بهذا الطريقة
لا يتوقف على ابطال التس مبنية على تقدير
[illegible]

العصب لو ارادت النفس ارادة للانعام

الى انه كالوجود المسبوق بالعدم وان الممتنع يقتضي الاتصاف بالعدم
المطلق مع انه لا يجوز اتصافه بالعدم المسبوق بالوجود وليس في شيء من
ذلك انقلاب وتبدل في ذاتيهما وقد اوضحه الشارح في مبحث اعادة المعدوم
من الامور العامة فعلى ذلك يجوز ان يمتنع على بعض الممكنات خصوص بعض الوجودات
كالوجود الازلي وقد استظهر به بعض المتكلمين في منع جواز ازلية الممكن مطلقا
عند دفع بعض شبه الفلاسفة في قدم العالم وكالوجود المعاد وقد تمسك به
بعضهم في منع جواز اعادة المعدوم او بعض العدمات كالعدم اللاحق وقد
اجتمعت عليه كلمة الفلاسفة في مثل الهيولى مما اعتقدوا فيه القدم ومثل النفوس
الناطقة من الحوادث وبالجملة في كل ممكن ما خلا الحال في محل يقوم به امكان فنائها
وقبول انعدامها كالصور والاعراض على ما يدل عليه دلائلهم لو تمت وقد صرح به بعض
متاخريهم فوصف امتناع هذا العدم لتلك الممكنات بالذات هذا ولكن لا يخفى ان ذلك
تناقض منهم لما اتفقوا عليه من احتياج جميع الممكنات حين بقائها الى المؤثر اذ لو
ثبت هذا الامتناع الذاتي لطريان العدم في بعضها لاستلزم وجوب استمرار
وجوده بالذات ضرورة وبذلك ثبت استغناؤه في بقائه عن وجود مؤثر
وذلك نقيض ما ادعوه من الاحتياج المذكور فتدبر ثم انه اعترض الفاضل الكشي
على المحشي في دعوى بداهة هذه المقدمة بقوله ان اراد به الامكان الذاتي فمم
ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا في نفس الامر
بسبب ان كلا منها مع العلة الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فمم
والمستند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظ اذ الممكنات المتناهية تنتهي
الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد

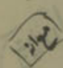
اما الممكنات

واما الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل
انتهى ولا يخفى ان هذا الاعتراض غير وارد اذ على تقدير اختيار الشق الاول يكفي
اثبات النفع اولا بان البديهة حاكمة بان ما يمكن عدمه بجميع اجزائه ولو
بالامكان الذاتي سواء كانت اجزاؤه متناهية او غير متناهية يحتاج الى ما يخرج
عدمه الى وجوده الموجود امر غير اجزائه وبذلك يثبت ما هو المط بلا شبهة
ثم دفع السند ثانيا بان امتناع الانعدام على مجموعها بسبب كون كل منها
مع العلة الموجدة لا ينافي ثبوت المط اذ المط كما عرفت يثبت بمجرد امكانه
الذاتي ولا يضر به امتناعه بالغير سيما اذ اوجب بحكم البديهة ان يكون ذلك
الغير خارجا عن جميع اجزائه والحاصل ان بعد تسليم ما ادعاه المحشي بداهته
من امكان الانعدام على مجموع الممكنات ولو بالذات تقضي الضرورة بوجود امر
خارج عنها واقع للعدم الممكن على ذلك الجميع فالكلام على المحشي في هذا المقام
ليس بصواب انما سبيل الكلام عليه من جهة ما سلمه المعترض اعني اصل المقدمة
التي ادعاها اذ لا بعد في تخلف حكم القدر المشترك عن حكم كل واحد في الامكان
والامتناع وقد جوزوا نظير ذلك في الحدوث والقدم فيستمهل باستظهار
هذا السند منع تلك المقدمة وقد افاد الاستاد دام في حواشي عدة
الاصول ان دعوى صحة هذه المقدمة مبنية على توهم انه لو كان كل
واحد من عدمات غير متناهية ممكنا لزم ان يكون مجموع العدمات
من حيث المجموع ممكنا وهذا التوهم مبني على توهم ان صدق الممكنة
الكلية يستلزم امكان تحقق جميع تخصيصاتها من حيث المجموع ثم دفع
هذا التوهم باثبات ان امكان كل واحد لا يستلزم امكان المجموع

رافع ظ

٣٤

بالنقض والحل ثم انه اجاب عما يمكن ان يورد على ذلك من انه لو لم يكن مجموع الممكنات
ممكنا يلزم ان يكون القدر المشترک واجبا بالذات وبه ايضا يثبت المط بقوله
لانم تحقق القدر المشترک بين جميع الممكنات في الخارج ولو سلم فلا وجود له على حدة
ووجوبه انما هو بمعنى امتناع الانعدام بالذات كما في النقيضين فان وجوب
القدر المشترک بينهما هو امتناعهما بالذات بالمعنى الذي نحن فيه فلا يكفي هذا
في اثبات الواجب لان المط اثبات موجود يكون له وجود خاص ولو سلم فهذا
دليل آخر غير ما ذكروا ويحتاج الى اخذ هذه المقدمة بخلاف ما ذكروا انتهى كلامه ره
ثم فظهر ان المقدمة المذكورة ليست كما ادعاه المحشي بديهية فاتمام شيء من
البراهين المتوقفة عليها الغير الماخوذة فيها ابطال التس مشكل جدا اذ لا يتم
شيء منها الا بعد صحة المقدمة المذكورة كما صرح به المحشي وقد عرفت حالها ولذلك
ترى اكثر المتكلمين عدوا مبحث ابطال الدور والتس من مقدمات اثبات
الواجب تلويحا على ان اثبات الواجب لا يتيسر بدون ابطالهما بمعنى
انه ما لم يبطلا ولم يظهر انقطاع سلسلة الممكنات لا يمكن اثبات الواجب
لا بمعنى ان اثباته تع لا يكون الا مع ابطالهما وقد غلط بعضهم بين المعنيين
فان التفتازاني صرح في شرحي المقاصد والعقائد اولا بافتقار براهين
اثبات الواجب كلها الى ابطال التس ثم ذكر عدة من البراهين الغير المبنية عليه
ووجهها بانها راجعة الى بعض ادلة بطلان التس واشتهر بانه لا يتمشى
هذا التوجيه الا ان هذه البراهين كما تدل على اثبات الواجب تدل على
ابطال التس ايضا واين هذا من الافتقار الذي ادعاه اولا ولذلك
شنع عليه بعض المتاخرين بانه لم يفرق بين اللزوم من الدليل والابتناء عليه



مع انه بين ومن نظر الى ما ذكره في الشرحين عرف انه يستحق التشنيع المذكور
قوله فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة تمام اراد بتمام البرهانين الذين سبقا
احدهما قوله على تقدير كون الموجودات منحصرة في الممكنات لزم الدور وثانيهما
الدليل الذي ورده بعبارات ثلث ثم اذ هذان البرهانان مما لم يؤخذ فيهما
ابطال التس فيجب ان يكونا مبنيين على هذه المقدمة على ما هو صريح كلام
المحشي وقد ظهر من تقريرنا كلا منهما فيما سبق وجه ابتنائهما عليها فما توهم
السمالكي حيث زعم ان مراد المحشي ابتناء الثاني منهما عليها دون الاول
غير موجه اصلا باطل قوله وفي صحة ما قيل ان موجد جميع الممكنات الخ قال
بعض الناظرين في هذا المقام تقرير البرهان ان مجموع الممكنات الصرفة لا يخلو
من ان يكون علتها عينها او جزءها او امرا خارجا عنها والاول بط بالبديهة
وكذا الثاني لانه ان كان جزؤه علة لها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه
ولعلله وهو بط ايضا فبقي ان يكون علة الممكنات امرا موجودا خارجا
والموجود الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب بالذات انتهى و
لا يخفى ان هذا التقرير هو تقرير البرهان الآتي بعده كما ستطلع عليه
فلو قررنا هذا البرهان هكذا فلا يبقى فرق بينهما ويلغو ذكر احدهما
وايضا وجوب كون موجد جميع الممكنات خارجا عنه مؤيد في هذا
البرهان بدعوى الضرورة على ما صرح به المحشي وعلى هذا التقرير يكون
مدللا عليه بابطال الشقين الاخرين فتدبر فالوجه في تقرير هذا البرهان
ان يقال ان جميع الممكنات الصرفة موجود ممكن لاحتياجه الى آحاده
الممكنة والبديهة حاكمة بان كل ممكن مركب من ممكنات يحتاج الى موجد

فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة امر والاولى ان
اقيل ان موجد جميع الممكنات الصرفة
وجب ان يكون خارجا عنه بالضرورة و
الموجود الخارج عنه انما يكون واجبا بالذات
حاشية

خارج عنه مغائر له ولكل واحد من آحاده والخارج عنه وعن جميع آحاده هو الواجب بالذات فثبت المط ولا يخفى ان هذا البرهان على هذا التقرير مأخوذ مما ذكره بعض المتكلمين في ابطال التس قال الفخر الرازي في الاربعين البرهان على بطلان التس من ثلثة اوجه الاول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير النهاية لكانت موجودة في الحال بناء على المقدمة التي قررناها من ان العلة والمعلول يوجدان معا واذا كان كذلك فنقول مجموع تلك الاسباب والمسببات اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته والاول بط لان كل مجموع فهو محتاج الى كل واحد من آحاده وهذا المجموع ممكن لذاته والمفتقر الى الممكن لذاته اولى ان يكون ممكنا لذاته فهذا المجموع ممكن لذاته وكل واحد من آحاده ممكن لذاته فله مؤثر مغائر له ولكل من آحاده وكلما كان مغائرا لمجموع الممكنات ولكل واحد من آحاد مجموع الممكنات لم يكن ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته لكان واجبا لذاته فثبت بهذا البرهان وجوب انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المط انتهى ولا يخفى ان ما ثبت بهذا البرهان على تقدير تمامه ليس الا وجوب استناد هذه الممكنات المتسلسلة الى موجود خارج عنها والموجود الخارج عن هذه الممكنات يجوز ان يكون ممكنا آخر ولئن سلمنا ان يقتضي استناد جميع الممكنات الى موجود خارج عنها هو الواجب بالذات فلقائل ان يقول هذا القدر لا يبطل التس كما هو المقصد لجواز ان يكون سلسلة غير متناهية مستندة الى علة خارجة عنها بدون ان ينقطع السلسلة فلا بد ههنا لدفع هذا الاحتمال من

يتم ابطال التس وقد جوزوا الفلاسفة نظير ذلك في الامور المتعاقبة قال المص في شرح الاشارات عند ذكر طريق علم الواجب تع بمراتب المخلوقات انه يعقل سائر الاشياء التي بعدها المص الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة المعلولات الحوادث التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي تساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تع انتهى **قوله** جزء الممكنات الصرفة لا يمكن ان يكون الخ اشارة الى البرهان المنسوب الى اصحاب التلويحات وتقريره على ما ذكره صاحب المواقف في مسالك اثبات الصانع ان جميع الممكنات من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله علة وهي لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جزؤه اذ علة الكل علة لكل جزء فيلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط انتهى وهذا هو البرهان الذي بالغ في تحريره وتلخيصه المحقق الدواني في رسالته القديمة في اثبات الواجب ثم اشبع الكلام فيه بما لا مزيد عليه من الجرح والتعديل فليرجع اليها من اراد حق التفصيل وليعلم ان هذا البرهان ايضا مأخوذ مما ذكره الفلاسفة لابطال التس واعتمد عليه بعض المتكلمين ايضا منهم الفخر الرازي فانه بعد ذكر ما نقلناه عنه من البرهان الاول قال البرهان

ولانه لو جاز ان يكون جزء الممكنات الصرفة علة لايمكن ان يكون علة لنفسه ولعلله ... والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلله

الثالث لما ثبت ان ذلك المجموع ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فله مؤثر
فلذلك المجموع مؤثر والمؤثر في ذلك المجموع اما ان يكون هو ذلك المجموع
او شئ من الامور الداخلة فيه او شئ من الامور الخارجة عنه لا جائز ان
يكون المؤثر في ذلك المجموع هو نفس ذلك المجموع لامتناع كون الشئ مؤثرا
في نفسه ولا جائز ان يكون المؤثر فيه شيئا من الامور الداخلة فيه لان
كل ما كان مؤثرا في وجود مركب وجب كونه مؤثرا في جميع افراد ذلك
المركب وذلك الفرد الذي جعلناه علة لذلك المركب لما كان احد افراد
ذلك المركب لزم كونه علة لنفسه ولزم كونه علة لعلة نفسه والاول بط
لامتناع كون الشئ علة لنفسه والثاني بط لامتناع الدور ولما بطل
ان يكون علة ذلك المجموع نفسه او فردا من الافراد الداخلة فيه وجب
ان يكون علته امرا خارجا عنه والخارج عن مجموع الممكنات بالذات لا
يكون ممكنا لذاته وكل موجود لا يكون ممكنا لذاته وجب ان يكون واجبا
لذاته فثبت انتهاء جميع الممكنات الى موجود واجب لذاته وهو المطلوب انتهى
ولما كان ما ذكرناه في ذيل البرهان الاول من احتمال الاستناد الى الواجب
بدون ان ينتهي السلسلة جاريا في هذا البرهان ايضا تصدى بعضهم
كصاحب المواقف وشارحه لتقرير هذا البرهان على وجه يندفع عنه ذلك
فقالا في تحرير الشق الاخير منه بعد ابطال الشقين الاولين بمثل ما مر
ان تلك العلة الخارجة توجد لا محالة جزءا من اجزاء السلسلة فان جميع
الاجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع سوى
تلك الاجزاء فلم يكن العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها

نسخه صح

بالمرة

بالمرة واذا كانت تلك العلة الخارجة موجودة لجزء من اجزاء السلسلة
فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة داخلة في السلسلة والا توارد
موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة
في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد
السلسلة مستندا الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا لم
يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون
متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم جواز شئ عدمه كان
مح فالتسلسل مح انتهى ولا يخفى انه على تقدير اخذ استحالة توارد
الموجدين على معلول في البرهان لا احتياج فيه الى ذلك التطويل وابطال
الشقوق كل منها على حدة بل يكفي ان يق لو وجدت تلك السلسلة الغير
المتناهية لاحتاجت لكونها مركبة من افراد ممكنة الى علة وما يفرض علة
لها سواء كان نفسها او جزءها او امرا خارجا عنها لا بد وان يكون علة
لكل واحد من الآحاد على ما ذكر في ابطال الشق الثاني والمفروض ان
لكل واحد من الآحاد علة اخرى مخصوصة في السلسلة فيلزم توارد
الموجدين على معلول فلا يوجد السلسلة الغير المتناهية وهو المط
فتدبر ولا يذهب عليك ان ما يمكن ان يورد عليه فهو مشترك كما
يظهر بادني تامل ثم ان الغزالي في تهافت الفلاسفة اعترض على
برهانهم هذا لابطال التسلسل بان لفظ الممكن والواجب مبهم الا ان
يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان
المراد هذا فلنرجع الى هذا اللفظ فنقول كل واحد ممكن على ان له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بممكن على معنى ان ليس له علة زائدة على ذاته خارجة
عنه فان اريد بلفظ الممكن غيرما اردناه فهو ليس بمفهوم انتهى و
جوابه ان المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب ما لا علة له سواء
كانت خارجة او داخلة فيكون الكل ممكنا لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه
فان قيل على هذا يجب ان يكون المركب من الواجبين مثلا ممكنا لاحتياجه
الى جزئه قلنا اولا لا بعد في التزام امكان ذلك المركب وان كان كل من
آحاده واجبا وقد التزمه بعضهم وثانيا ان كلامهم في المركب من الممكنات
والحكم فيه ظ فلا يضرهم احتمال وجود مركب اخرى لا يجري الحكم فيه وثالثا
ان المفروض مح والمح يجوز ان يستلزم محالا آخر ثم اعلم ان على اصل
هذا البرهان سواء استعمل في ابطال التسلسل او اثبات الواجب اعتراضات
اخر مشهورة اقويها ما اعترض على ما قالوا في ابطال الشق الثاني اعني الا
المقدمتين اللتين ابطلوا بهما كون علة المجموع جزؤه احديهما قولهم علة
الكل علة لكل جزء وثانيهما قولهم فاذا كان علة لكل جزء يلزم ان يكون علة
لنفسه ولعلله وكلام القوم في تقرير هذا الاعتراض مضطرب وما هو الحق
من التنقيح والتلخيص منع كل واحد من المقدمتين اما الاول فمستند بان
الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على
الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من علة ويمتنع ان يكون ذلك العلة
علة لكل جزء لامتناع ان يكون الواجب اثر الشيء واما الثاني فمستندا
بانا اذا فرضنا ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للمعلول الاخير وما قبل المعلول
الثاني علة للمعلول الثاني وهكذا الى ان يكون جزء السلسلة الى مجموع ما قبل



المعلول الاخير علة لكل جزء منها ولا يلزم ان يكون علة لنفسه ولعلله وحاصل ما دفع
به الاول ان المراد بالعلة ههنا هو الفاعل المستقل بالتاثير على معنى ان لا يستند
شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما صدر عنه ولا شبهة في ان العلة بهذا
الوجه للمركب من الممكنات يجب ان يكون علة لكل جزء اذ لو لم يستند بعض
الاجزاء اليه بلا واسطة او بواسطة ما صدر عنه لا يستند الى غيره مطلقا
لامكانه ووجوب استناده الى علة فيلزم ان لا يكون ما فرضناه علة
مستقلة بالمعنى المذكور علة مستقلة بذلك المعنى هف واذا ثبت صحة
هذه المقدمة في المركب من الممكنات وكلامنا فيه فاندفع المنع ولم يبق
للسند صلاحية السندية وحاصل ما دفع به الثاني انه اذا تعين المراد
بالعلة وثبت انها بالمعنى المذكور يجب ان يكون علة لكل جزء فكل ما هو
من اجزاء السلسلة علة للكل سواء كان ما قبل المعلول الاخير او غيره يجب
لكونه جزءا من السلسلة ان يكون لا اقل علة لنفسه ايضا قطعا فاندفع
المنع مع سنده ولا يخفى ان مناط الدفعين على ما ذكر تخصيص العلة
بفاعل مستقل بمعنى ان لا يكون جزء من اجزاء تلك السلسلة الا مستندا
اليه اولا او بواسطة ما صدر عنه فللمعترض ح ان يعود ويقول الاحتياج
الى فاعل مستقل كذلك انما هو مسلم في المركب من الآحاد المتناهية واما
في المركب من الآحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها الى البعض على ما هو
المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فمم والاشتباه انما وقع من توهم
ان ما فرض علة مستقلة للسلسلة يجب ان يستند الى نفسه علية
كل جزء منها بواسطة او بغير واسطة ولكن لا يجب ذلك لم لا يكفي لها

لها فاعل بمعنى ان شيئا منها لا ينتهي الى فاعل خارج عنه سواء يستند العلية
المذكورة الى نفسه او الى جزئه كما قبل المعلول الاخير فان قلت اى جزء من السلسلة
يفرض علة فعلته اولى منه بان يكون علة لها لان تاثير ذلك الجزء في السلسلة
بتحصيل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزءا
منها لزم ترجح المرجوح وبذلك ابطل الشيخ في الاشارات احتمال علية الجزء
حيث قال وليس بعض الآحاد اولى بذلك ان كان كل منها معلولا لان علته اولى
قلنا المحصل للسلسلة اولا وبالذات هو ما قبل المعلول الاخير اذ به يحصل المعلول
الاخير ويتم السلسلة واما علته فهو محصل له اولا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة
فيكون متعينا لكونه علة للسلسلة من غير محذور قوله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة
الخ اشارة الى دفع الاعتراض الذي ذكرنا انه من اقوى الاعتراضات على البرهان
بان من تخصيص العلة بفاعل مستقل بالمعنى المذكور على وجه يندفع عنه ما كان
متوجها على ذلك يعني تصوير احتمال الفرق بين المركب من الآحاد المتناهية
والمركب مما لا يتناهى في الاحتياج الى فاعل كذلك وتجويز ان يكون جميع الممكنات
غير متناهية مستغنية عن مثل ذلك الفاعل ووجه الاندفاع ان المقدمة
البديهية كما سبق دلت على عدم الفرق بين المركب من الممكنات الغير المتناهية
والمركب من المتناهية بل بينه وبين ممكن واحد في امكان طريان الانعدام
عليه راسا فكما ان الواحد والمتناهي لامكان الطريان المذكور تحتاج
الى فاعل مستقل بالمعنى المذكور على ما سلمه المعترض ايضا فكذلك الغير
المتناهي بلا فرق اذ الاشتراك في الملزوم يستلزم الاشتراك في اللازم
فبملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لابد لجميع الممكنات

اذ بملاحظة المقدمة المذكورة يحكم كل عاقل بانه لابد لجميع الممكنات من علة يكون علة بالذات وعلى الاطلاق والعلة بهذه الصفة علة لجميع اجزائه حاشيه



متناهية او غير متناهية من فاعل كذلك ولما كان الفاعل بالاستقلال
المذكور لا يجوز ان يكون معلولا لشيء من اجزاء السلسلة اصلا حتى
يكون عليته اضافية او مقيدة كما هو حال كل ما فرض من ابعاض
السلسلة علة لها وهو ظاهر عبر عنه بحسب الاعتبار الاول بالعلة
بالذات وبحسب الاعتبار الثاني بالعلة على الاطلاق ثم لما كان
الاعتباران المذكوران راجعا الى صفة الاستقلال المذكور حقيقة
وهي الاصل في علية الموصوف بها للجميع اشار اليه بقوله والعلة
بهذه الصفة علة لجميع اجزائه فتدبر قوله ولا في صحة ما قيل انه
لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات
الخ وفي بعض النسخ لوجود الممكنات والصحيح هو الاول وتوضيح
تقريره يحتاج الى تمهيد مقدمة مشهورة وهي ان كل موجود ممكن
واجب بالغير ممتنع عدمه به ولا يجوز انفكاك وجود ممكن عن ذلك
الوجوب وذلك الوجوب على قسمين احدهما الوجوب السابق على وجوده
وهو وجوب فيضانه عن علته التامة بناء على ان الاولوية الناشئة
من العلة غير كافية في وجوده ما لم يصل الى حد يستحيل تخلفه عن العلة ويمتنع
عدمه بها وهذا الحد هو المسمى بالوجوب السابق وثانيهما الوجوب
اللاحق لوجوده وهو وجوب كونه موجودا بشرط وجوده وهو
الذي يسميه المنطقيون بالوجوب بشرط المحمول اي كون المحمول ضروريا
ما دام ثابتا للموضوع وهذا اللاحق للممكن الموجود ثابت اتفاقا اذ
لو لم يمتنع عدمه بشرط وجوده جاز اجتماع عدمه مع وجوده وهو ضروري

ولا في صحة ما قيل انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات منشأ لوجوب الممكنات والامتناع العدم عليها حاشيه

البطلان والوجوب السابق ايضاً بالنظر الى ممكن صادر عن علة موجبة لك واما بالنظر الى ممكن صادر عن موجد مختار فمنظور فيه اذ بعض المتكلمين جوزوا صدوره عنه بدون ان ينتهى الى حد الوجوب بل قالوا بان ذلك الوجوب مناف للاختيار وبعض آخر منهم مع جمهور الفلاسفة لم يجوزوه وحكموا بانه ما لم يجب عنه علته لم يوجد سواء كان صادرا عن موجب او مختار زعما منهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ولذلك اطلقوا القول بان كل ممكن محفوف بوجوبين ويتفرع على هذا الخلاف جواز تخلف المعلول عن علته التامة وعدم جوازه اذ بالنظر الى الفاعل المختار المستجمع لجميع الشرائط اعنى جميع ما يتوقف عليه الفعل الذى يعبر عنه بالعلة التامة لزم ان لا يجوز عدم صدور الفعل فيحكم بوجوبه السابق او يجوزه فيحكم بامكان تخلفه عن العلة التامة فمن ينفى الوجوب السابق ويعتقد استحالة التخلف فقد تناقض نفسه هذا وبالجملة شئ من الوجوبين للممكن لا ينافى امكانه الذاتى لان امكانه الذاتى يكون بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن كونه موجودا او ذانك الوجوبان يكونان بالنظر الى غيره اما السابق فبالنظر الى وجود العلة واما اللاحق فبالنظر الى وجود الممكن واخذه معه وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فى كونه محفوفا بامتناعين احدهما من عدم علة وجوده والثانى من عدمها مع عدم منافاة شئ منها للامكان الذى ثابت له بالنظر الى ذاته اذا تمهدت هذه المقدمة فاعلم انه يمكن ان يكون المقدمة الاولى من المقدمتين اللتين ذكرهما المحشى ههنا اعنى قوله لا يمكن ممكن

همچو پروانه گرد سر شمع قدس خواهم اینک گرد سر گردم و خاموش شوم

من الممكنات منشأ الوجوب الممكنات اشارة الى برهان مشهور تقريره انه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فيلزم ان لا يوجد موجد اما الاول فلانه على تقدير عدم الواجب وانحصار الموجودات فى الممكنات ليس ارتفاع جميع الممكنات باسرها ممتنعا بالذات لانها باسرها ممكنة ولا بغيره لان الغير الذى امتنع به رفع جميع الممكنات لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا واجب لغيره لم يوجد موجود اصلا فبالمقدمة المشهورة القائلة بان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد والمقدمة الثانية من المقدمتين المذكورتين اشارة الى البرهان الذى نسبه صاحب المواقف الى نفسه حيث قال وهو مما وفقنا لاستخراجه وتقريره بعبارته ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة لاحتاج الكل الى موجد مستقل يكون ارتفاع الكل مرة بان لا يوجد ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اذ لو لم يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود والشئ الذى فرض عدم جميع الاجزاء كان ممتنعا بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا وهو المطلوب انتهى وقد فسر السيد الشريف الفاعل المستقل ههنا بما لا يستند وجود شئ من آحاد الممكنات الا اليه او الى ما صدر عنه والمحقق الدوانى ايضا فى رسالته القديمة بنى تقرير هذا البرهان على ذلك التفسير ثم اعترض عليه بانا لا نسلم احتياج الكل الى موجد مستقل بالمعنى الاعم من ذلك وهو ان لا يستند امتناع عدم شئ من الآحاد الا اليه او الى ما هو صادر عنه او الى ما هو جزؤه ونحن نقول ان العلة المستقلة التى بها يمتنع عدم المعلول غير خارج عنه انتهى والحاصل

ان الموجد المستقل المذكور في المقدمة الاولى من هذا البرهان اذا اخذ بالمعنى
المفسر به فيتوجه المنع عليها ولكن يتم المقدمة الثانية وان اخذ بالمعنى الاعم
منه فيصح الاولى ولكن يتوجه المنع على الثانية فعلى هذا لا يخفى ان ما ذكره هذا
المحقق بعد ذلك من التشنيع عليهم في اهمال المقدمة الثانية وعدم تبيينها
لا يتجه اصلا اذ بناء على تفسيرهم لا يبقى شبهة في صحة الثانية وعدم احتياجها
الى بيان انما الكلام ح في صحة الاولى وعدم صحتها فتدبر ثم لا يذهب عليك ان
ذينك البرهانين متحدان في المال ولا تفاوت بينهما الا ان الملحوظ بالذات في الاول
هو وجوب وجود الممكنات وفي الثاني امتناع عدمها صرح به المحقق الدواني ايضا
ثم قال ومن الثاني بالثاني بعد العلم بالاول فقد انتحل والظ ان هذا التعريض
ناظر الى ما فعل صاحب المواقف حيث جعل احدهما مسلكا منسوبا
الى نفسه ثم ذكر الآخر على انه مسلك آخر فاذا تذكرت هذا فلا تغفل عن حسن
تعبير المحشي عنهما فانه اشار بنظمهما في سلك واحد وتغيير ما كان فيه من الاسلوب
وعطف احدهما على الآخر عطفا على طريق التفسير والبيان اشارة لطيفة الى
ان كلا منهما وان كان مذكورا في كتبهم على انه مسلك مغاير للآخر لكنهما غير مختلفين
في المعنى وانما الاختلاف في العبارة فافهم ثم اعلم ان في كل من الطريقين
اخذ وجوب الوجود بالغير او امتناع العدم به للممكنات مسلما وفيه ان الوجوب
او الامتناع السابقين غير تام لما عرفت من تجويز بعضهم صدور الفعل عن الفاعل
المختار بدون شيء منهما واللاحقين غير نافع ههنا كما لا يخفى بادنى تامل
وكذا اخذ امكان ارتفاع جميع الممكنات بالذات اما في الاول فصريحا واما
في الثاني فتلويحا وفيه ايضا كلام في بيان المقدمة التي ادعى المحشي بداهتها



وكذا استحلت المقدمة القائلة بان ما يجب به وجود الممكنات ويمتنع به عدمها يجب
ان يكون خارجا عنه واجبا لذاته واما في الاول فبقولهم لان الغير الذي
امتنع به رفع جميع الممكنات لا بد من ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا
لذاته واما الثاني فبقولهم والشيء الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء كان ممتنعا
بالنظر الى وجوده يكون خارجا عن المجموع فيكون واجبا وقد اشرنا
الى ان المحقق الدواني شنع على القوم في اهمالها وعدم تبيينها وقال
والكلام في الموضعين غير تام لاحتياجه الى هذه المقدمة التي ليست بينة ولا
مبينة ثم انه تصدى لاتمامها واطنب الكلام في تصحيحها وتبيينها على وجه اطمأن
به نفسه واستقر عليه رايه حتى قال في ذيله واذا علمت ذلك حققت انه
اقوى الطرق الواقعة في هذا المسلك واقومها وملخص تحقيقه انه لو انحصر
الموجود في الممكنات لم يمتنع عدم شيء منها ولا جميعها لان امتناع كل منها لكونه
ممكنا انما كان لامتناع عدم الجزء الذي فوقه فالحكم عدم شيء منها مع وجود
ما فوقها فاذا فرضنا ارتفاع المجموع لم يلزم منه مح لا بالنظر الى ذاته لامكانه
ولا بالنظر الى علة اذ هي ايضا ممكنة معدومة في هذا الفرض فلا يكون
تلك الارتفاع ممتنعا والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد فلا يكون السلسلة
موجودة اصلا وقد فرضت موجودة هف وفيه نظر لانا لو اغمضنا
عن قوله والشيء ما لم يمتنع عدمه لم يوجد وسلمنا امكان ارتفاع المجموع
بالنظر الى ذاته فلا نسلم امكانه بالنظر الى علة في نفس الامر وقوله اذ هي ايضا
ممكنة معدومة في هذا الفرض قلنا امكان العلة في ذاتها لا ينافي امتناع
عدمها لغيرها وكذا فرض عدمها ايضا لا ينافي امتناعه وكون المفروض محالا

في نفس الامر فيجوز ان يكون ارتفاع المجموع ممتنعا بوجود علتها لكن وهكذا الى
غير النهاية فلا بد فيه من ابطال احتمال كون موجب السلسلة داخلا فيها ومن
اجزائها نظير ما يتوقف عليه بعض البراهين السابقة من دفع الاعتراض الذي
يسمونه بشبهة ما قبل المعلول الاخير ودونه خرط القتاد نعم ان تم ما ادعاه
المحشي من بداهة المقدمة التي مهدها يمكن ان يبطل ذلك الاحتمال ويثبت ايضا
امكان ارتفاع المجموع بالنظر الى ذاته فيتم المط على وجه لا يبقى فيه ما كان
الا احتمالية الوجوب والامتناع وهي سهلة يمكن اصلاحها بتغيير ما في
التقرير فتامل **قوله** ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب هذا البرهان
مما نقله صاحب شارح المواقف عن بعض الفضلاء ووصفه بانه اخصر
المسالك واظهرها وتوزره ان الممكن لا يستقل بوجود ولا ايجاد اما الاول
فظ من ملاحظة مفهوم الممكن واما الثاني فلانه فرع الوجود ضرورة ان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلا
لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بالوجود ولا الايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وقال المحقق الدواني بعد ذكر هذا البرهان في رسالته
القديمة اقول يمكن ان يناقش في المقدمة الاولى بانه ان كان المراد بعدم
الاستقلال احتياجه الى الغير فمسلم ولا يستلزم المط لجواز ان يكون ذلك الغير
ممكنا ايضا وهكذا وان اريد عدم استقلاله في جنسه بمعنى انه يحتاج الى ما لا
يكون ممكنا فهو اول المسئلة ثم قال ولو اخذت المقدمة القائلة بان كل ما لا يستغني
كل واحد منه عن امر خارج لا يستغني جميع آحاده عن امر خارج عنه بديهية
حدسية لم يبعد لكنه لا يجدي في المناظرة انتهى ولا يخفى ان هذه قريبة جدا من

ولا في صحة ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق
شيء من الممكنات ولانه لا مستقل بنفسه لا في
الوجود ولا في الايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فافهم

المقدمة التي ادعاها المحشي بداهتها بل مضمونهما في الحقيقة متحدان اذا لم يوخذ
الطرفان في مقدمة المحشي بل اكتفى فيهما باخذ مطلق العدم كما فعل غيره في تقرير
تلك المقدمة على ما مر اذ التفاوت بينهما ح من وجهين احدهما ان الدعوى
في تلك المقدمة عامة وفي مقدمة المحشي مخصوصة بالممكن المركب من الممكنات
وانت خبير بان ذلك التفاوت ليس الا في المفهوم فان ما صدق عليه
الممكن المركب من الممكنات صدق عليه الغير المستغني كل واحد منه عن امر خارج
وفي مقدمة المحشي امكان الانعدام وظ انهما ايضا متلازمان اذ احتياج
الشيء في وجوده الى الخارج يستلزم امكان العدم عليه من حيث هو اذ لو امتنع
العدم عليه من حيث هو يكون من حيث هو واجبا فلا يكون محتاجا في وجوده
الى غيره بل مستغنيا عنه هف وكذا امكان الانعدام على شيء يستلزم كونه
محتاجا في وجوده الى الخارج اذ لو لم يكن محتاجا فيه اليه بل مستغنيا في حد ذاته
عن الغير لم يمكن ان يعدم ضرورة ان ما يكون ذاته كافية في وجوده يكون
وجوده ضروريا فلا يمكن عدمه هف ولولا هذا الاستلزام لا ينفع مقدمة
المحشي في مقصوده اذ مقصوده اثبات ان جميع الممكنات لامكان الانعدام
عليها يحتاج في وجوده الى امر خارج عنه لتثبت وجود الواجب الخارج عن
جميع الممكنات فلا يتم مقصوده الا بثبوت هذا الاستلزام فاذا عرفت
ان المقدمتين متحدتان في الحقيقة عرفت ان ما سبق لا على مقدمة المحشي
يتجه على هذه المقدمة ايضا لكن ذلك المحقق اعترف بان دعوى بداهتها لا يجدي
في المناظرة لانها حدسية فلا يتحدس به بعض دون بعض فلا يقوم حجة على
الغير دون المحشي فانه قد صرح بانها بعد تمهيدها لا يبقى شبهة في تمام البراهين المذكورة فتدبر

ولاثبات هذا المطلب منهج آخر
وهو ان يقال ان الوجود ... الامكان الوقوعي بان يقال
يمكن ان يوجد ... الا شيء بالامكان الوقوعي
ومن ... ثبت وجود واجب الوجود بالذات
... نامل والغرض من هذا التطويل
الاطلاع على ... على هذا المطلب
العالم ... كلامه جليل
والاجماع ... عظيم في تقوية الاعتقاد
منه

قوله ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب الوجود الامكان عند الفلاسفة
يقال لمعنيين احدهما اصلي وهو عدم اقتضاء الذات شيئا من طرفي الوجود والعدم
اصلا وهذا الامكان امر اعتباري قائم بنفس الماهية الممكنة لازم لها ولا يتصور فيه
تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد وثانيهما استعدادي وهو عبارة
عن تهيؤ الكمال لتحقق بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع
وسماه المتاخرون الامكان الوقوعي قيل لانه يجوز وقوعه ح بالفعل بخلاف
الاول فان تحققه لا يوجب امكان الوقوع لجواز ان يمتنع بالغير وفيه ما ستعرف
فانتظر فالوجه في تسميته بالوقوعي يمكن ان يكون انه يرجح وقوع الممكن على عدمه
وهو اعم من ان يصل الى مرتبة الوقوع ام لا ثم ان هذا الامكان امر موجود عندهم
من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي نسب اليه الامكان لا به وغير لازم له
وقابل للتفاوت فان استعداد النطفة مثلا للانسان اقرب واقوى من
استعداد العناصر له ويعدم بعد الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما
بانتفاء الاسباب وعروض الموانع فحاصل ما ادعاه المحشي ههنا انه يمكن ان
يستدل بثبوت هذا الامكان للممكن على ثبوت الواجب تع باصل الفاق
بدون ان يؤخذ وجوده بالفعل فيسقط بهذا التنزل مؤنة دعوى وجود شيء
من الممكنات بالفعل في البراهين ويتم بمحض ملاحظة ثبوت ذلك الامكان لها
ولا يخفى ان هذا الامكان كما عرفت له مراتب بالقرب والبعد والقوة والضعف
فما دام لم يصل الى مرتبة الكمال الذي لا ينفك عنه وجود الممكن وهو الاستعداد
التام الذي يتحقق عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع لا يمكن ان يستدل
به على وجود الواجب اذ قبل الوصول الى تلك المرتبة له كالامكان الاصلي في

بلغ صح

جواز

جواز امتناعه لفقدان الشرط او وجود مانع فلا يدل على ثبوت موجد له و
الظ ان المحشي اراد به الكاملة من مراتبها ولا بعد فيه على ان شارح الصحيفة
ذكر ان بعضهم خصوا اطلاق هذا الامكان على الاستعداد التام وايضا
لا يبعد ان يفرق بين الاستعدادي والوقوعي بان يخص اطلاق الوقوعي على
هذه المرتبة وان صرحوا بترادفهما فتامل اذا عرفت ما تلوت عليك فتقرير
البرهان على الطريق الاول ح ان يقال ان الممكن بهذا الامكان يجوز وقوعه
بل يجب وكل ممكن كذلك فله علة ممكنة بهذا الامكان لا اقل اذ لو لم يكن له علة كذلك
يمتنع وقوعه ضرورة وهكذا فيجب ان ينتهي الى واجب بالذات لئلا يلزم الدور
او التسلسل وقس عليه اجراؤه في سائر الطرق فالفرق بينه وبين المسلك
المشهور الذي يتمسك فيه بالوجود ان الملحوظ فيه مجرد هذا الامكان مع قطع
النظر عن الوجود بالفعل وان كان مما لا ينفك عنه الوجود بخلاف المسلك
المشهور فان الملحوظ فيه وجود الممكن بالفعل والفرق بينه وبين المسلك
المتكلمين الذين تشبثوا فيه بالامكان بشرط الحدوث لانهم ارادوا
به الامكان الاصلي واخذوا الحدوث معه بخلاف هذا المسلك وهو ظ
ثم لا يخفى انه بقي ههنا شيء هو ان الملحوظ في هذا المسلك وان كان مجرد
هذا الامكان لكن هذا الامكان لما كان في نفسه امر موجود عندهم كما سبق
فالاستدلال انما وقع بامر موجود في نفسه وهل هو الا وقوع فيما فر
عنه اللهم الا ان لهذا الامكان اعتبارين اعتبار انه استعداد لموجود آخر والملحوظ
في هذا المسلك هو بالاعتبار الثاني دون الاول فتامل قال المص قدس سره
الفصل الثاني في صفاته تع اعلم ان صفاته في احاديث اهل البيت سلام الله عليهم اجمعين

قسمت الى صفات الذات وصفات الافعال والمراد بالاول هو الصفات
الثبوتية التي يمتنع انفكاكها عن الذات كالوجود والحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر ونحوها وهي صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات ازلا وابدا
ومن خواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالعدم والموت والجهل والعجز
والصمم والعمى ونحوها وبالثاني الصفات الثبوتية التي لا يمتنع انفكاكها عن
الذات كالايجاد والارادة والاختيار والادراك والابصار والرؤية والسماع
ونحوها كذا افاد الاستاد ره في حواشي عدة الاصول وقد اشبع الكلام هناك
في بيان حقيقتها ومعنى عينية الكمالية منها وسر ان نحو الارادة والاختيار من القسم
الثاني على ما تدل عليه الروايات لا من الاول على ما هو المشهور وسائر ما يتعلق بها
وسنذكر في مقامه نبذا منها ان شاء الله تعالى واما السلبية فان اطلقنا عليها
اسم الصفة كما هو المشهور ~~وسائر ما يتعلق بها~~ فيكون قسما ثالثا وان لم يطلق
عليها ذلك الاسم كما نقل عن المتكلمين من انهم لا يطلقون الصفة الا على الوجودي
ويسمون العدميات نعوتا فيكون الصفات منحصرة في الوجودية المنقسمة
الى صفات الذات وصفات الافعال كما عرفت واما الصفات الحقيقية
والصفات الاضافية ثم الحقيقية الى الحقيقية المحضة والحقيقية ذات الاضافة
كما اشتهر والمآل واحد كما لا يخفى وينبغي ان يعلم ان هذا الحصر والتقسيم باي وجه
كان انما هو بالقياس الى مطلق الصفات وقد يتصور التركيب فيها
قال شارح الصحيفة وجاز صفة يتركب من القسمين كالقدم فانه موجودية
لا تكون مسبوقة بالعدم وكالازلية فانها موجودية سابقة على الغير انتهى واتضح
هذا الحصر انما يكون بالنسبة الى انواع تلك الصفات واما آحادها فالحق انها

غير مضبوطة في عدد وتوضيح المقام ان المحققين القائلين بان شيئا من صفاته تعالى
ليست بموجودة في نفسها زائدة على ذاته بل هي مفهومات اعتبارية منتزعة اما
من ذاته تعالى مع قطع النظر عن جميع ما سواه وهي الصفات الفعلية التي
تقال انها عين ذاته تعالى باعتبار بعض افعاله وهي الصفات الفعلية التي هي حادثة
لحدوث افعاله تعالى ولا وجه لهم في حصرها في عدد معين لعدم انحصار الاعتبارات
اللائقة لجنابه تعالى وما رواه الخاصة والعامة من ان لله تعالى تسعة وتسعين
اسما وكذا ما روي من احدى والف وان كان مما يوهم انحصار صفاته تعالى
فيه بناء على انها في معرض البيان وان المراد بالاسم الصفة كما ذهب اليه الاكثر
في كتاب الصفات لكنه ينبغي ان يحمل على نوع من الاعتبار كحكايته لوقوع
الاذن باطلاقه عليه تعالى فما اثبته المص وغيره من القائلين بالعينية من عدة
من صفاته تعالى فليس للقصر عليها باعث سوى كونها مما تكلم المتقدمون
في اثباتها ونفيها او كونها عمدة الصفات التي يمكن ان يرجع اليها البواقي
بنوع من الاعتبار بهذا ولكن القائلين بان صفاته الكمالية القديمة امور
موجودة في نفسها في الخارج زائدة على ذاته تعالى قد ضبطوها في عدد خاص
لا يتجاوزون عنها كما يجيء تفصيلها وكان وجه حصرهم وعدم تجاوزهم ان الموجودات
الخارجية لا بد ان يكون في نفس الامر على عدد خاص سيما اذا كانت قديمة
اذ ينبغي ح ان يبالغ في صلح تقليلها بقدر الامكان بل لا يجوز التعدد فيها
الا بعد الالتجاء اليه ببرهان شديد البنيان حتى انهم مع اعتقادهم بتعدد
الموجودات القديمة التي هي الذات وصفاتها الكمالية ربما يحترزون عن اطلاق
لفظ القديم على الزائد على واحد قال التفتازاني في شرح العقائد ينبغي ان يقال

الكمالية صح

الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم
بذاته موصوف بصفات الالوهية انتهى قال ولصعوبة هذا المقام ذهبت
المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية الى نفي قدمها والاشاعرة الى
نفي غيريتها وعينيتها انتهى وليعلم ان الباعث للاشاعرة على ارتكاب شناعة التزام
القول بالواسطة بين العينية والغيرية في حقيقة صفاته تعالى انهم لاعتقادهم
انها مع قدمها موجودات خارجية لم يتمكنوا من القول بالعينية اذ العينية
الحقيقية بين الموجودين في الخارج ظاهر البطلان ولم يجترءوا على القول بالغيرية
ايضا حذرا مما وقع فيه النصارى وكفروا به من اثباتهم قدماء متغايرة لذاته تعالى
هي الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس ولما انتفى العينية
والغيرية التجأوا الى القول بانها لا هو ولا غيره ومن العجب انهم بذلك ايضا لم يتخلصوا
من موافقة النصارى فان النسطورية منهم على ما ذكره صاحب الملل والنحل
ذهبوا الى ان هذه الاقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو فتأمل ثم
انه لما كان الظاهر منه خلاف البديهة فسر بعض محققيهم العينية بالاتحاد
في المفهوم بلا تفاوت والغيرية بكون الموجودين بحيث يتصور وجود احدهما
منفكا عن الآخر ليصير الواسطة معقولة وهي ان يكون الشيء بحيث لا يكون
مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل ولا يخفى انه يلزم على هذا
التفسير ان يكون كل من المتلازمين بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وقد يتوهم ان يكون معنى الغيرية التغاير في الوجود حتى
يكون معنى الواسطة ان لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يكون وجوده
غير وجوده كما في المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط بينهما التغاير

بحسب المفهوم ليفيد الحمل والاتحاد بحسب الوجود ليصح الحمل فيرد عليه ان هذا انما يصح
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان كلامهم
فيه ثم لعدم احتياج القول بالواسطة الى التكلفات الغير المفيدة لم يبال بعض من متأخريهم
من القول بانها غيره تعالى مستظهرا بان المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات فلا حاجة الى ان يعللوا تكفير النصارى اما بانهم اثبتوا الآلهة ثلثة
او بحجهم بانهم زعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عم فلا بد لهم من تجويز
الانفكاك والانتقال فيلزمهم اعتقاد ذوات قديمة متغايرة وان تحاشوا
عن التسمية بالذوات ولا يخفى ما فيه وبالجملة جميع القائلين بوجود صفاته
الكمالية في الخارج في نفسها حصروها في عدد معين واكثرهم على انها انما هي السبع
مستدلين بانه لا دليل على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيها وبانا مكلفون بكمال
المعرفة فلو كان له تعالى صفة غيرها لعرفناها فيرد عليهم ان عدم الدليل لا يفيد
عدم المدلول في نفس الامر وان وقوع التكليف بكمال المعرفة مم وان سلمنا
فلا نم حصولها من جميع المكلفين لجواز ان يختص بمعرفتها بعض دون بعض
كما ذكره صاحب المواقف وزاد بعضهم اثبات صفات اخرى غير السبع
المشهورة وسيجيء تفصيلها فتدبر واحفظ فانه جمل مفيدة في كيفية الصفات
عسى ان يسهل عليك بعض المستصعبات **قال** المص قدس سره وجود العالم
بعد عدمه ينفي الايجاب لما اثبت وجود الواجب جل شانه شرع في اثبات
صفاته الكمالية فابتدأ باثبات القدرة لانه اهم المطالب في هذا الباب
والمعركة العظيمة المبني عليها اكثر المقاصد الكمالية المخالفة لقواعد الفلسفة
حتى ان جمهور المتكلمين اخذوه في عنوان اثباته تعالى كما مر في اوائل هذه الحواشي

من ان طريقهم اثبات الصانع المشتمل بمفهومه على هذه الصفة تصديقاً لان
معرفة الله عندهم في الحقيقة عبارة عن الاذعان بثبوت ذات متصفة بهذه
الصفة اذ مدار ثبوت الشرائع المأخوذة موافقتها في موضوع فيها على ثبوت
ذلك الكمال له تعالى وبه يتحقق التعظيم والشكر وقد اوضحنا لك سبب مخالفة الفلاسفة
لهم في اثباته تعالى بالعنوان المذكور فانهم اثبتوه تعالى بعنوان الواجب ليتيسر لهم القول
بوجود الصانع وحقيقة الشرائع كما هو مقتضى فن الكلام فاعلم ان لهم اثباتها
طرقا عمدتها واشهرها مسلك حدوث العالم ولذلك جمهور المتكلمين اثبتوه
معولا على اثبات الصانع واخذوه في براهينهم كما مرت الاشارة اليه
فلهذا اعتمد عليه المص واستدل به عليها ولم يلتفت الى غيره من الطرق ثم عبر
عن حدوث العالم بوجود العالم بعد عدمه اشعارا بان الحدوث المستلزم
للقدرة انما هو الحدوث بهذا التفسير فان للحدوث استعمالات منها الحدوث
الذاتي وهو لا يستلزم القدرة اتفاقا ولذلك لم يختلفوا فيه مع اختلافهم
في القدرة ومنها الحدوث الدهري الذي استعمله بعضهم في معنى راه متوسطا
بينه وبين الزماني ومنها الحدوث الزماني الذي شاع النزاع فيه بين المتكلمين
والفلاسفة اثباتا ونفيا وتوضيح بيان هذه المعاني ان الحدوث لا يعقل الا
بسبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العلة عليه فهو الحدوث الذاتي وان
اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني هذا هو المشهور ولكن بعضهم
اخرج من الاول الثاني مفهومين وثلث القسمة بان المسبوق بالعدم اما
مسبوق بالعدم الصرف والليس الساذج وهو الحدوث الدهري او باستمرار
العدم وهو الحدوث الزماني وادعى ان محل النزاع بين الفريقين هو الحدوث

الدهري ولتحقيق الحق فيه مقام آخر ومما يجب ان يعلم هنا ان ظاهر عبارة المص
وجود العالم بعد عدمه على تلك القسمة يحتمل كلا من المعنيين واختلفت في تقريرها
كلمة الناظرين فيها كما سنفصلها فبالجملة تمسك في اثبات الاختيار بالحدوث
باحد المعنيين ولما كان المصير اليه في هذا المسلك هو نفي الايجاب المقابل له
لانه نتيجة الدليل في الحقيقة من جهة ان صورة الدليل قياس استثنائي تحريره
لو كان الواجب المستند اليه جميع الممكنات موجبا لكان العالم قديما لكن
العالم ليس بقديم فالواجب ليس بموجب قرر المص هذا المطلب الايجابي
اعني ثبوت الاختيار له بصورة سلب مقابله اعني نفي الايجاب اعتمادا على
الاستلزام البين الذي بينهما لظهور عدم معقولية الواسطة ثم انهم اختلفوا
في ان الايجاب المنفي عن الواجب تعالى بالنسبة الى فعله في هذا المقام
اي معنى من معانيه المستعملة بين القوم فان لهم في مجاري اراتهم العلمية ثلثة
استعمالات يجمعها امتناع الترك ويقابل كلا منها معنى من معاني الاختيار
التي يجمعها صحة الفعل والترك والاول امتناع الترك للفاعل لذاته لامتناع
وخوه وهو الذي ينسبونه الى الطبائع كالنار في الاحراق والشمس في الاشراق
ويقال له الايجاب الطبايعي وهو معنى مشهور ويقابله الاختيار بمعنى
صحة الفعل والترك اي امكان كل منهما بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو
فاعل ولا ينافيه الوجوب السابق بالنظر الى شيء آخر اصلا الثاني امتناع
الترك لا من جهة لزوم الداعي ونحوه من شرائط التاثير المقتضية لعدم انفكاكه
عن الفعل ولو بامتداد وهمي وسيجيء البحث عن هذا المعنى بامتناع انفكاك
ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا في الازل ويقابله الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك

اي امكان كل منهما بالنظر الى شرائط التاثير ايضاً في شيء من الاوقات وان كان
وقتاً موهوماً ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر انما المنافي له الوجوب
في جميع الاوقات الثالث امتناع الترك له من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرائط
المقتضية لنحو من الانفكاك ويعبرون عن هذا المعنى بالايجاب الخاص وستسمع في
كلام المحشي ايضاً عن قريب ويقابله الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك اي امكان
كل منهما بالنظر الى الشرائط ايضاً في جميع الاوقات وينافيه الوجوب السابق مطلقاً
ومناط الفرق بين الايجابين الاخيرين هو الاختلاف في كيفية اقتضاء الداعي
وسائر الشرائط هل تقتضي المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد الاتفاق في
ان الامتناع المذكور من جهة تلك الشرائط لا من جهة الذات كما في الاول فعبارة
المص كما انها باعتبار موضوعها كانت محتملة لمعنيين كما عرفت تكون باعتبار
محمولها محتملة لهذه المعاني الثلثة فيرتقي الاحتمالات بحسب الضرب والتركيب
الى ستة فينبغي تفصيلها على وجه يظهر منه ما هو الحق في تحقيق المقام احدها
ان يستدل بالحوادث الدهري على نفي الايجاب الطبايعي وهذا الاحتمال
يمكن ان يكون مراد المص بدلالة بعض عباراته منها ما اجاب عن بعض
شبه القائلين بالقدم في مباحث حدوث الاجسام بقوله واختص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله انتهى فانها بظاهرها تدل على ان الحدوث
القائل به المص هو الحدوث الدهري اذ القائل بالحدوث الزماني يقول بسبق
استمرار العدم لا يمكنه نفي الوقت والاستمرار واعتقاداته قبل وجود العالم
مخترع محض لا يجاري فيه الاستقرار ولا يتيسر له توجيه الاختصاص المذكور
الا بان يسنده الى ارادة الفاعل او علمه بالمصالح التي اوجب وجوده العز

المتناهية

الغير المتناهية بالنسبة الى الامكان القابل من حيث هو كما سيتضح عندك عن قريب
ومنها ما سيجيب عن شبه القائلين بالايجاب هنا كقوله ويمكن ان يفرض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين فان ظاهرها كما ستقف عليه لا يلائم الا نفي
الايجاب الطبايعي ففي هذا الاحتمال يكون المقصد من اثبات هذه المسئلة
المحض تحقيق المقام لانها من المطالب العظيمة وهي مذكورة في موضع آخر
من هذا الكتاب والمراد لما ذهب اليه شرذمة من قدماء الفلاسفة القائلين
بهذا الايجاب في حقه تع فان جمهورهم على ما نقل عنهم غير قائلين به وثانيها
ان يستدل بالحدوث الدهري على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
وعليه حمل كلام المص بعض الناظرين في هذا المقام فقال معنى كلام المص
قدس سره وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ان وجود العالم بعد العدم
الصريح والليس الساذج ينفي الايجاب الذي بمعنى امتناع انفكاك العالم
عن وجود الواجب جل شانه على ما ذهب القائلون بقدم العالم انتهى وعلى هذا
الاحتمال يكون المقصد الرد على جمهور الفلاسفة لانهم لا يجوزون الا
الانفكاك ولا يقولون بتحقق العدم للعالم اصلاً بل يقولون ان تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تع مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لازم لذاته
لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل
بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلاً وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم
يسميه ارادة وثالثها ان يستدل بالحدوث الدهري على نفي الايجاب الخاص
وهذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مراد المص لانه قايل بهذا غير نافٍ له في حقه

من تصانیفه بل لا یمکن جعله دلیلا علیه اصلا لان غایة ما یثبت بالحدوث
الدهری انفکاک الواجب عن وجود العالم واجتماعه مع عدمه الصریح
السابق وذلک لا ینافی الایجاب الخاص اذ هو کما عرفت انما یکون من
جهة لزوم شرایط تاثیر الفاعل المقتضیة للانفکاک ولا سیما علی احتمال ان
لا یکون العدم الدهری جایزا علی الممکن من حیث هو اذ لا دلیل علی خلافه
فیجب الانفکاک ح بالنظر الی الاثر ایضا اذ لا یمکن للمؤثر مطلقا تاثیر مناف
لمقتضی ذات الاثر اذا عرفت هذا فاتضح عندک بطلان الاحتمالین الاولین
ایضا من جهة عدم مساعدة الدلیل فان العدم الدهری ان کان ممتنعا
علی الممکن من حیث هو فطریق تاثیره ولو کان موجبا بای معنی کان منحصر
فی ایجاده بعد العدم الصریح فلا یدل علی نفی الایجاب بمعنی امتناع
وانما یدل علی نفی شیء منه لو امکن التاثیر فیه علی خلاف ذلک الوجه فیلزم
منه الاختیار لاستحالة الترجیح من الموجب المطلق بالاتفاق فان قلت
کیف لا یدل الحدوث الدهری علی نفی الایجاب بمعنی امتناع الانفکاک
مع ان الانفکاک واقع علی تقدیره البتة قلت معنی ذلک الایجاب کما مر
امتناع الانفکاک من جهة اقتضاء الفاعل بشرائطه ولا ینافیه الانفکاک
الواقع من جهة عدم امکان الاثر فانه لا یضر بالایجاب الذی من صفات
ذات الفاعل اصلا فاضبط فانه ینفعک فیما بعد فظهر ان القائل بالحدوث
الدهری للعالم دون الزمانی لا یمکنه اثبات القدرة والاختیار بهذا
المسلک اصلا حتی بالمعنی المقابل للطبایع وربما ان یستدل بالحدوث
الزمانی علی نفی الایجاب الطبایعی وعلیه حمل الش کلام المص علی ما یدل علیه تقریره

کما سیجیء وبعض الافاضل ایضا حمله علیه نظرا الی ظاهر عباراته الآتیة فی جواب
شبهة القائلین بالایجاب مع عدم احتیاج المقام الی المعنی الآخر الا
الذی حمله علیه المحش فقال والحاصل ان مقصود المص نفی الایجاب بمعنی لزوم
احد طرفی الفعل بالنظر الی ذاته مع قطع النظر عن الارادة وقد اثبته بالحدوث
الزمانی والحکماء موافقون له فی المقصود دون الدلیل ولیس منظوره اثبات
انفکاک ذاته عن العالم فی نفس الامر وان لزم بالعرض من الدلیل انتهی ویؤید
هذا الاحتمال ان اکثر المتکلمین فی هذا المقام نفوا الایجاب الطبایعی بالدلیل
الذی قرره الش کما ستقف علیه فیناسب هذا الکتاب فیناسب الذی
موضوع لتحریر المسائل الکلامیة ان یکون علی طبق طریقتهم هذا وغایة ما
ان یستدل بالحدوث الزمانی علی نفی الایجاب بمعنی عدم الانفکاک وعلیه
حمل المحش مراد المص علی ما سیاتی ولم یلتفت الی عدم ملایمة عباراته الآتیة
استظهارا بما اعتقد انه المعنی المتنازع فیه بین المتکلمین والفلاسفة فیکون
هو المناسب للمقام وسیاقهما ان یستدل بالحدوث الزمانی علی نفی الایجاب
الخاص وهذا الاحتمال کالاحتمال الثالث لا یناسب المقام من وجهین احدهما
اعتراف المص بهذا الایجاب کما مر وثانیهما عدم مساعدة الدلیل اذ الحدوث
وان کان زمانیا لا ینافی الایجاب بهذا المعنی لانه لا یستدعی مقارنة الاثر بل
یجتمع مع نحو من الانفکاک کما مر ایضا ولکن لا یبعد حمل اصل نزاع الفریقین
فی هذا المقام علی نفی هذا الایجاب واثباته علی ما حققه الاستاد دام ظله
فی حواشی العدة فبعد ما ذکر ان الوجوب السابق فی حقه تعالی بالنظر الی افعاله
ینافی استحقاق المدح وان صحة الفعل والترک التی ذکرها المتکلمون فی حد القدرة

هو بمعنى عدم الوجوب السابق فان قيل ويظهر بهذا تحرير محل النزاع في القدرة بين
محققي المتكلمين والفلاسفة القائلين بان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق
لم يوجد انتهى فتلخص لك من سياق ما ذكرنا ان الصحيح من الاحتمالات الستة
هو الرابع والخامس فحان ان نبين منافاة الحدوث الزماني لكل واحد
من الايجابين فاعلم ان الحدوث الزماني كما عرفت يستلزم سبق العدم المتحقق على
الحادث فينافي الايجاب بمعنى عدم الانفكاك بديهة كما سيصرح به المحشي وذلك
على تقدير جواز ازلية الممكن كما اطبق عليه الفلاسفة وجمع من المتكلمين واما
وعلى فرض عدم جوازها له من حيث هو كما ذهب اليه بعضهم فلان حدوثه يكون لا محالة
في حد مخصوص من لايزال ولا يمكن استناد ذلك التخصيص لا الى الممكن
لاستواء نسبته الى جميع الحدود ولا الى الفاعل لاقتضائه امتناع الانفكاك
فلا يجوز ضرورة ان يقتضي لخواص الانفكاك ايضا فيبقى التخصيص بلا مخصص
وهو محال بالاتفاق واما منافاته للايجاب الطبايعي فعلى تقدير جواز الازلية
للممكن فمن جهة التخلف عن الموجب التام ان لم يتوقف على شرط او لزوم التسلسل
في الشروط الحادثة ان يوقف عليه كما سيجيء في تنوير الشمس وعلى فرض عدم
الجواز المذكور فمن جهة لزوم ترجيح بعض حدود الزمان لحدوثه على غيره من
الموجب بالمعنى المذكور وهو محال بالاتفاق وليعلم ان الحدوث الزماني
للعالم انما يدل على نفي الايجاب اذا كان الزمان امرا موهوما منتزعا من بقاء
موجود سرمدي هو الواجب جل شانه ولا يكون من جملة العالم كما هو رأي
محققي المتكلمين واما على تقدير ان يكون موجودا مقدارا للحركة العارضة
بجسم كما ذهب اليه الفلاسفة ومن تبعهم فيرجع الى الحدوث الدهري ولا يدل

على نفي الايجاب ايضا كما هو اليه اشار الاستاد دركا في حواشي العدة بعد تحقيقات
في مباحث الحدوث بقوله ويظهر بما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه على تقدير
كون الزمان موجودا في الخارج ومقدار حركة الفلك [illegible] بدون
وجود الفلك لا دلالة لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى لزومه له
من الترجيح بلا مرجح على قدرة موجدة انما الدال عليها ما يستحيل له النقص وكون
التعذر نقصا او العلم برعاية المصالح في الآفاق والانفس ونحوها مما
يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثالث صدقهم بالمعجز بدون
توقف على العلم بالقدرة وان متوقفا على نفس القدرة او نفس حصول
العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه في فصل في ذكر ما يجب معرفته من صفات
الله تعالى انتهى ومن الناس من زعم ان دليل القدرة عند المتكلمين منحصر
في [illegible] الحدوث واثباته مما يتوقف عليه اثبات القدرة فاعترض
على من تفصى عن بعض دلائل الفلاسفة على القدم بمنع جواز ازلية العالم
بانه لا يحسن هذا المنع او للفلسفي ان يقول في اثبات المقدمة الممنوعة
على سبيل الجدل لجواز الازلية للعالم البتة والا وجوده بعد عدمه لا ينافي
الايجاب ودليلكم على نفيه منحصر فيه بيانه ان العالم اذا لم يكن وجوده
في الازل ممكنا فايجاده منحصر في ان يكون فيما لايزال فيجتمع مع
الايجاب الطبايعي لاشتراط القابلية في المعنى الموجب بهذا المعنى ايضا
فكما ان عدم احراق النار الحجر لعدم القابلية لا يضر في كونه موجبا في الاحراق
فالتخلف هنا ايضا لعدم القابلية لا ينافي الايجاب انتهى واصل هذا البحث
ماخوذ مما ذكره الفخر الرازي في الاربعين من جانب الفلاسفة قال واما ان كان

قدم العالم محالا فنقول ان العلة الموجبة قد يتخلف عنها اثرها عند تخلف الشرائط او حضور للموانع ومن اقوى الشرائط كون المعلول في نفسه ممكن الوقوع ومن اقوى الموانع كونه ممتنع الوقوع فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى موجب بالذات لوجود العالم الا انه لو لم يوجد العالم الا انه لم يوجد العالم لان تحقق الازل كالمانع من وجود العالم فلما زال المانع حصل المعلول انتهى وفيه اولا ما عرفت من عدم انحصار دليلهم على القدرة في الحدوث كيف وبعضهم عكسوا فاستدلوا على الحدوث بالقدرة من حيث احالتهم كون اثر الفاعل المختار قديما قال شارح الصحائف واحتج المليون على حدوث الزمان بان الزمان ممكن لتركبه من الحوادث فيكون مستندا الى الله والله تعالى فاعل بالاختيار كما تبين وفعل الفاعل المختار حادث فيكون الزمان حادثا وهذا حق انتهى وثانيا ما تقدم ايضا من بيان دلالة الحدوث الزماني على نفي الايجاب على تقدير عدم جواز القدم الزماني على الممكن فتدبر قال الشارح ذهب المليون قاطبة الخ ذكر صاحب كتاب الملل والنحل في معنى الدين والملة ان المتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم التناد والمعاد ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بني جنسه في اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب ان يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو له ويحصل بالتعاون ما ليس له فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هي الملة ثم حصر ارباب الديانات والملل في المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والثنوية والمانوية وحصر مقابليهم الذين عبر عنهم باهل الاهواء والنحل في الصابئة والفلاسفة وجهال العرب واهل الهند وبالجملة يكون المراد بالمليين هيهنا من اعترف بحقيقة الشرع واذعن قلبه التصديق

بنبي فمذهب المليين قاطبة ان تاثيره تعالى في العالم بالقدرة والاختيار واتفاق جميعهم على ذلك ليس الا لان اثبات القدرة له تعالى من ضروريات قبول الدين وتسليم الملة بحيث لا يجتمع الاعتراف بحقية الشرائع والاقرار بالجزاء والحساب مع الاعتقاد بكونه موجبا غير مختار فزعم قوم ان الاختيار الذي من ضروريات الاديان هو المقابل للايجاب الطبايعي فيكفي عندهم في حقية الشرائع كون افعاله تعالى على وفق الداعي وطباق المصلحة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم الداعي وطلبه من شرائط التاثير وقوم آخر لم يكتفوا على تلك المرتبة بل اعتقدوا انه هو الاختيار الموجب المقابل للايجاب بمعنى امتناع الانفكاك لاطباق اصحاب الوحي على الاختيار بالانفكاك فيكون ضروريا بجميع الاديان ولم يبالوا بالايجاب بشيء عليه تعالى بالنظر الى الشرائط وجوابا بقاء ذا لم يستدع المقارنة المنفية باجماع الانبياء عليهم السلام وقوم ثالث تفطنوا بان اللزوم والوجوب السابق في افعاله ينافي استحقاقه المدح وهو المناط لاستحقاقه العبادة المبني عليه ثبوت جميع الاديان والملل فحكموا بانه هو الاختيار المقابل للايجاب الخاص فنفوا عنه تعالى الايجاب بجميع معانيه قال الشارح بالقدرة والاختيار هذان اللفظان مع اختلاف معنييهما لغة فان الاول يقابل العجز والثاني يقابل الاضطرار وقد مر ان الاول من صفات الذات والثاني من صفات الفعل يستعملان اصطلاحا في هذا المقام مترادفين في مقابلة الايجاب كما يشهد عليه تتبع كلامهم وبه صرح شارح الصحائف فقال وهو فاعل بالاختيار ويراد به القادر انتهى ولكن المحقق الدواني تصدى لبيان الفرق بينهما في شرح قول صاحب العقائد

ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر المختار فقال ذكره بعد القادر لان الاختيار الذي تثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر عنه فان القادر قد تضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى انتهى ويظهر من كلام المصنف في رسالة الجبر والاختيار في آخر هو ان يكون الاختيار اخص من القدرة باعتبار انه يعتبر في مفهومه القدرة والارادة معا ونحن في هذا المبحث راينا ان نسوق مهم الكلام موافقا لاصطلاحهم المشهور تبعا لهم حذرا من التشويش والالتباس **قوله** اي بمعنى ان ليس شيء منها لما استبعد المحشي حمل الايجاب المنفي في هذا المقام على الايجاب الطبايعي لما اعتقد ان البحث هنا مع جمهور الفلاسفة وهم غير مثبتين لهذا الايجاب لم تصح حمل الايجاب على امتناع الانفكاك القايل به جمهور الفلاسفة دون المليين فاضطر الى حمل الاختيار المقابل له على جواز الانفكاك ونفس الصحة المستعملة في معناه ايضاحا بما يستلزمه من عدم كون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل الخ ثم فرع عليه ان هذا النزاع في الحقيقة يرجع الى القدم والحدوث وان المناسب هنا ان نفي الايجاب بامتناع الانفكاك لا حاجة الى التطويل الذي ذكره الشارح اذ يكفي حينئذ في نفيه ضرورة لزوم القدم وهذا اول قارورة كسرت في هذا المقام فان الظاهر من الشارح انه حمل الايجاب في هذا المقام على الطبايعي وجعل البحث مع من قال به من قدماء الفلاسفة كما جرت به سنة اكثر المتكلمين في هذا المقام قال النحرير الارنقي في بحث اثبات القدرة من الاربعين اتفق ارباب الملل والاديان على ان تاثير الباري تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار وزعمت الفلاسفة



ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب كتاثير الشمس في الاضاءة وتاثير النار في التسخين والاحراق انتهى فح لا يناسب في معنى الايجاب والاختيار هنا ما حققه المحشي ولا يرجع النزاع الى القدم والحدوث وينيدفع عن الشارح ما ذكر انه لا حاجة الى التطويل المذكور فان نفي الايجاب الطبايعي على ما هو يحتاج الى البيان الذي ذكره في الاستدلال وهو دليل مشهور عن المتكلمين في هذا المقام في نفي الايجاب المذكور وما سيذكره المحشي من انه لا يناسب طريقة المصنف بحث آخر ستعرف حقيقته عن قريب وقدم ايضا ان بعض عبارات المصنف الاتية في دفع الشبه مؤيد لنفي الايجاب الطبايعي فلتحكم في هذا المقام على النهج الذي بيناه وليكن على ذكر منك فيما بعد حتى تطلع على ما نورد عليه حق الاطلاع **قوله** بحيث يستحيل انفكاكه عنه اي انفكاك الذات عن شيء منهما ليطابق ما سيذكره في معنى الايجاب والمراد من تلك الاستحالة على ما يدل عليه اطراف الكلام الاستحالة بحسب نفس الامر مع ان المناسب لتفسير الايجاب والقدرة المقابلة له ان يؤخذ تلك الاستحالة فيهما بالنسبة الى ذات الفاعل حتى لا ينتقض بالايجاب عدم امكان الازلية للاثر كما اشرنا اليه قبل ولعل مسامحة المحشي في ذلك مبنية على ان الفلاسفة لاعتقادهم جواز ازليته بل وجوبها لم يلتفتوا اليه وحكموا بالاستحالة بحسب نفس الامر فناسب المتكلمين ان يردوا عليهم مقالتهم بعينها لتحرير النزاع **قوله** في اي وقت فرض اي يكون استحالة الانفكاك عامة جميع الاوقات المفروضة او كل وقت فرض فيه الانفكاك او يكون الانفكاك المنسوب الى كل وقت يمكن فرضه او فرض الانفكاك فيه مستحيلا والمآل واحد وحاصلهما ان استحالة الانفكاك والانفكاك

المستحيل الذى يقول به الفلاسفة وينفيه المليون قاطبة هو ما يكون غير
مخصوص بحد مما لا يزال بل عاما جميع الاوقات الموجودة والموهومة فان
بعضهم قايل باستحالة خاصة من امتناع ترك الفعل فى حد معين مما لا يزال يعبرون
عنها بالايجاب الخاص قوله والغرض منه ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان
مقصوده ان الغرض من تفسير الصحة بما ذكرنا ان معنى الصحة المستعملة فى
تحرير النزاع بين المليين وجمهور الفلاسفة يجب ان لا يكون ما هو الظاهر
منه يعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل اذ لا نزاع
بينهما فى هذا المعنى كيف واحدى العبارتين المنقولتين عن الفلاسفة فى
تفسير القدرة التى اعترفوا بها صحة صدور الفعل ولا صدوره وارادوا منها
امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل
وثانيتهما ايضا موافقة لهذا المعنى وصرحوا ايضا بان الايجاد وعدم الايجاد
ممكن بالنسبة الى الذات فلا يصح ان يفسر القدرة القائل بها المليون
دون الفلاسفة بما هو متفق عليه بل يجب ان يفسر على وجه يكون مقابلا
لمقالة الفلاسفة ليتصور تنازعهما فيه فهم لما قالوا ان الفعل مع امكان
صدوره ولا صدوره بالنسبة الى الذات لازم لذاته مستحيل الانفكاك
عنه فى جميع الاوقات بالنظر الى الشرائط ورفع الموانع يجب ان يكون
قول المليين فى مقابلة تلك المقالة ان ليس شىء منهما لازما لذاته بحيث
يستحيل الخ فيجب ان يحمل الصحة التى استعملها الشارح ههنا على ذلك فتبين ان
معناها ليس الامكان بالنظر الى ذات الفاعل فانه متفق عليه بين
الفريقين وتبين ايضا ان النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا فى قدم



العالم وحدوثه فان الامكان بالنظر الى ذات الفاعل اذا كان متفقا عليه
فلا يبقى النزاع الا فى لزوم الفعل للذات على سبيل الاستحالة المذكورة وعدم لزومه
له كذلك وهو معنى القدم والحدوث وتبين ايضا ان المناسب فى هذا الكتاب
ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا فى الازل
ليقابل القدرة بالتفسير المذكور ووجه تخصيص المعتزلة فى نظر هذا الكتاب بما ذكر
سيجىء عن قريب فتامل فانه يظهر بهذا التقرير دفع ما توهم بعض الناظرين
فى هذا المقام فقال هكذا فى جميع النسخ التى وصلت الينا والصواب ان يقال
ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل كما يرشد
اليه قوله وارادوا امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من
حيث هو فاعل وقوله مع اتفاقهما فى ان ايجاد العالم الخ وكان كلمة الا
سقطت عن القلم انتهى وتصوير هذا التوهم ما ذكره بعض الافاضل بقوله
لا معنى للفظة الا ههنا الا على تاويل بعيد بان يقال ههنا اشارة الى المقام
لا الى عبارة الشارح فى بيان مذهب المليين فيكون الكلام فى قوة الاعتراض
على الشارح بان الصحة المشهورة فى هذا المقام ليس الا الامكان بالنظر الى الذات
الذى قال به الحكيم ايضا وهو غير مناسب لبيان مذهب المليين فايراد لفظ
الصحة فى بيان مذهب المليين فى تحرير محل النزاع غير مناسب بل المناسب
ما ذكرنا من عدم امتناع الانفكاك انتهى ولا يذهب عليك ان طرح جميع النسخ
واختراع لفظ يحتاج تصحيحه الى هذا التاويل الذى هو ابعد من البعيد ثم الاصرار
على ان ذلك هو الصواب وعدم تجويز صحة ما فى جميع النسخ الخ مع كمال ظهوره و
عدم اغلاق فيه مطلق مستندا الى ما يدل على خلاف مطلبه كما قررنا لا ينبغى،

الاسما يستحق ان ينسب الى الفضلاء وليت شعرى بعد الاغماض عن ركاكة التاويل المذكور كيف يستقيم لفظة اى المفسرة فى كلام المحشى اى يعنى ان ليس فى اهل يحتمل ان لا يكون تفسيرا لكلام الشارح وعلى تقدير كونه تفسيرا له كيف يستقيم حمل قوله والغرض منه الخ على الاعتراض على الشارح فلو اجاب الشارح عنه بان المراد من الصحة هنا ما فسرته به لا الامكان بالنظر الى الذات فقط فما يقول المحشى فى الاعتذار فتدبروا واعتبر قوله فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة الخ تفريع على ما حقق من معنى الاختيار المتنازع فيه وتمهيد لما سيورد على الشارح من عدم الاحتياج الى تطويل الاستدلال وتخصيص المعتزلة مع ان الكلام كان فى مقالة قاطبة المليين لوجهين احدهما اعتباران للاشاعرة فى مسئلة الايجاب نزاعا آخر معهم سيذكره فى الحاشية الاتية بقوله فالنزاع بين الاشعرية والحكماء فى شيئين الخ فلا يحسن ارجاع النزاع فى هذه المسئلة بين جميع المليين والحكماء الى القدم والحدوث وثانيهما اعتبار التمهيد اذ حاصل البحث على الشارح يرجع الى عدم فهمه مقصد المصنف الموافق للمعتزلة فى هذه المسئلة ولذا خصص هذا الكتاب بان المناسب فيه ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك قوله ليس الا فى قدم العالم وحدوثه قد عرفت انه مبنى على ما استبعده من ان يكون الايجاب المنفى هنا هو الايجاب الطبيعى اذ لو حمل المراد عليه لا يرجع النزاع فيه وفى الاختيار المقابل له والى القدم والحدوث وهو ظ ومع ذلك لا يخفى ان العبارة خدشة من ان يكون الايجاب والاختيار من صفات الله وكون الحدوث والقدم من صفات العالم مع شيوع نزاعهما فى مسئلة الايجاب والاختيار ايضا واخذ احدهما فى دليل الآخر يابى عن ان يكون النزاع بينهما منحصرا فى الحدوث والقدم قال بعض الافاضل بل التحقيق ان

ان امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى وامكان انفكاكه عنه معنى رابطى بين الفاعل الذى هو الله تعالى وبين العالم الذى هو الفعل وهذا المعنى ان اعتبر من طرف الفاعل وجعل صفة له يسمى بالايجاب والاختيار وان اعتبر من طرف الفعل يسمى بالقدم والحدوث هذا هو مراد المحشى فلا يرد ما اورد عليه من ان النزاع فى القدم والحدوث انتهى ومحصل ذلك الاصلاح ان المراد بذلك الحصر ان فائدة النزاع واثره هو الحدوث والقدم لوث خلاف ثمرته هذا الخلاف على عكس ما حققه بعض المتكلمين منهم صاحب المواقف حيث قال فى بعض ابحاث القديم انه لا يستند الى القادر المختار اتفاقا والحكماء انما اسندوه الى الفاعل لاعتقادهم انه موجب بالذات والمتكلمون لو سلموا كونه موجبا لم يمنعوا استناده اليه فالحاصل جواز استناده الى الموجب اتفاقا وامتناع استناده الى المختار اتفاقا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد وانه مقارن للعدم فنزاعهم عائد الى كون الفاعل موجبا او مختارا انتهى والحاصل ان المحشى اعتقد ان النزاع الحقيقى بينهما فى القدم والحدوث وان النزاع فى القدرة والاختيار من فروعه وتوابعه وفيه ان الايجاب بالمعنى المذكور على فرض عدم امكان ازلية الممكن يتصور تحققه بدون القدم فارتفع الاستلزام وبطل التفريع وانما يستلزمه على فرض امكان الازلية فالمليون لو كانوا مجتمعين على الاعتراف بهذا الامكان لكان لتفريع احد النزاعين على الآخر وجه ولكن بعضهم منعوا ذلك الامكان اللهم الا ان يدعى ان المعتزلة كلهم معترفون به فيكون ذلك وجها آخر لتخصيصهم بحصر النزاع بينهم وبين الحكماء فى الحدوث والقدم ثم انه جعل بعض الفضلاء ذلك الكلام من المحشى اعتراضا على الشارح بعدما توهم ان مراده من الصحة عدم كون شئ من الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الخ حتى يكون النزاع معقولا فقال وبعد توهم كلامه اعترض عليه

بانه ح يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه تع قادرا مختارا او
لا لان النزاع في الثاني لا في الاول انتهى وفيه انه لا يتصور ان يكون اعتراضا على الشارح الا
اذا لم يكن متعقدا للمحشي ومن البين انه من تحقيقاته الاعتقادية له كيف لا وقد
صرح بعنوان التحقيق بلا شائبة في الحاشية الآتية بان النزاع بين الاشعرية
والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل
المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين
فعلى ذلك لا يتجه نزاع المص الموافق للمعتزلة مع الحكماء الا في اول الامرين وهو
القدم والحدوث **قوله** مع اتفاقهما الخ حاصل ما اتفق عليه جمهور الحكماء والمعتزلة
مع من تبعهم كالمص ان الايجاب الطبايعي ممتنع عن الواجب تع فيكون الايجاد
وعدم الايجاد ممكنا بالنسبة الى الذات مع قطع النظر عن اعتبار معنى
آخر واما باعتبار اقتضاء الارادة التي لا احتياج اعتبارها الى شيء سوى الذات و
هو المراد منها بالعينية فيكون الايجاد واجبا بالنسبة الى الذات ايضا على حسب اقتضائها
وموضع الخلاف كيفية الاقتضاء فان الحكماء زعموا انها تقتضي امتناع الانفكاك
فوقعوا في القول بقدم العالم والمعتزلة قالوا تقتضي فيها جواز الانفكاك
فاعترفوا بالحدوث واما الاشاعرة فوافقوا الطائفتين في المقدمة الاولى اعني
امكان الايجاد وعدم الايجاد بالنسبة الى الذات وخالفوهما في الثانية
من وجهين احدهما وجوب الايجاد فانهم ينفون ذلك الوجوب مطلقا بالاستقراء
وثانيهما عينية الارادة فان الصفات كلها موجودات خارجية زائدة
على الذات على رايهم ولا يتوهم ان للعينية دخلا في الوجوب المذكور حيث
ان القائلين بها اوجب الايجاد والنافي لها لم يوجب لان كلا منهما مسلمة
بل انما يمكن القول بثبوت احدهما دون الآخر كيف لا وبعض المحققين قائل
بالعينية دون الايجاب المذكور وربما قالوا بالعكس ايضا لعدم دليل على
الاستلزام فذكر العينية واتفاق الطائفتين فيها هنا مع ان المقصود انما
هو بيان اتفاقهما في الوجوب المذكور وذلك غير منوط بها يمكن ان يكون
اشعارا آخر بما يشعر به سياق الكلام كما اشرنا اليه تاكيدا له وتوضيحا للمناط
وهو ان الوجوب المذكور ايضا كالامكان عندهما انما هو بالنسبة الى
الذات من حيث ان الارادة الموجبة هي عين الذات على رايهما فيكونان
منسوبين الى موجود واحد باعتبارين مختلفين نظير ما سيذكر المص بقوله
ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين وفائدة الاشعار
بذلك هنا بيان شدة اتفاقهما على معنى الايجاب المذكور اذ لو لم يكن المعتزلة
قائلة بالعينية مع ان الحكماء قائلون بها او بالعكس لكان الوجوب
المذكور على مذهب العينية بالنسبة الى الذات وعلى مذهب الزيادة
بالنسبة الى ~~الذات~~ موجود آخر هو الارادة فكان يمكن ان يتوهم ان الوجوب
المذكور المحكوم عليه بالاتفاق انما هو في الحقيقة معنيان مختلفان باعتبار
اختلاف ما يضاف اليهما فاتفاقهما عليه ليس الا في اللفظ **قوله** بامتناع
انفكاك ذاته عن ايجاد العالم الخ اعترض عليه الفاضل السالكوتي بان التفسير ليس
على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم عن
الذات ازلا فاجاب بعض الناظرين فيه بانه ان اراد ان هذا التفسير ليس
موافقا للتفسير المشهور فمسلم لكن لا يجب موافقة المشهور وبالجملة اذا
كان المقصود واضحا فلا حسن لمثل تلك المناقشة انتهى ولا يخفى انه اذا لم

ان ذلك التفسير فيه فساد بحسب المعنى فليس الامر كذلك وان اراد صح

لم يراع في مخالفة تفسير مشهور سيما اذا تعبر بها المعنى نكتة فالمناقشة حسنة ولقد تفطن
بعض الافاضل بنكتة فقال انه اشارة الى ان الايجاب والاختيار اعتبارا لهذا المعنى
في طرف الفاعل اي كون الفاعل بحيث يقتضي ذاته ان لا ينفك عن الفعل فالايجاب
كون الذات ذاتا كذا ثانيا لا في طرف الفعل فانه القدم انتهى ولا يخفى بانه يمكن تحرير
مناقشة المعترض بوجهين احدهما ان نسبة مثل الانفكاك والمقارنة وكيفياتهما
الموهمة للتغير الى ذاته تعالى عن مناسب انما المناسب ان ينفى تلك الحالات
الى آثاره وافعاله فيكون ترقيقا له عن رعاية ادب ولطافة وثانيهما ان يقال
ان المحشي لما صرح بان النزاع ليس الا في القدم والحدوث ناسب طباقا له ان
يفسر الايجاب المتنازع فيه بمعنى موافق لمعنى القدم وهو امتناع انفكاك ايجاد
العالم عن الذات لا عكسه فيكون تلك المناقشة في الحقيقة تلويحا الى عدم ملائمة
عبارته الاولى ثم عدم موافقتها وكلاهما من عيوب سياقة الكلام ويمكن ان
يحرر النكتة المنظورة للمحشي ايضا على وجهين احدهما ان يقال ان الذات ملزوم
والايجاد لازم وانما الممتنع انفكاك الملزوم من حيث انه ملزوم عن اللازم من حيث هو
دون العكس ويؤيد ذلك ما يستعمل كثيرا في هذه الحاشية من امثال قولهم
انفكاك العلة التامة عن المعلول وكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد وكيف
حكم بانفكاك الارادة عن تعلقها فتامل وثانيهما ان يقال ان مناط ذلك الايجاب
على ما عرفت مرارا امتناع الترك من جهة اقتضاء الذات بشرائطه وبما نحوه
من جهة عدم امكان الازلية للاثر على هذا التقدير فلا يصح ان ينسب ذلك الامتناع
الى الاثر والحكم بانه هو الايجاب لثبوت ذلك الايجاب على تقدير عدم امتناع
الانفكاك بالنسبة اليه كما صورنا فيجب ان يضاف الامتناع المذكور في تعريف

ذلك

ذلك الايجاب بالنسبة الى الذات البتة والمناقشة فيه بان الاثر هو الوجود
لا الايجاد مندفعة بانهما متضايفان متلازمان في التحقق فلو انفك الاثر
لعدم امكانه يكون الايجاد ايضا منفكا به ولا يضر باعتبار لزوم شرائط التاثير
في الايجاب المذكور لانه ليس من الشرائط بل التاثير نفسه **قوله** مطلقا
قيدا ما للعالم يعني كونه موجبا ان يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاد مطلق العالم
بان لا يوجد شيا منه كما هو دعوى الفلاسفة لا ان يمتنع الانفكاك بالنسبة
الى جميع اجزاء العالم اذ هو منفي بديهة واتفاقا والمقصود نفيه بالمعنى المتنازع
فيه وما سيفسر المحشي قول الشارح يلزم قدمه بقدم الفعل المطلق الذي هو من العالم
ناظر اليه واما للايجاد يعني هو ان يمتنع الانفكاك عن مطلق الايجاد وحاصله
يرجع الى الاول واما للانفكاك يعني هو ان يمتنع مطلق الانفكاك ولو بامتداد
وهمي فيكون ناظرا الى ما ذكره في معنى الاختيار واما للامتناع يعني انه هو مطلق
الامتناع لا بالنسبة الى الذات فقط بل بالنسبة الى الاثر ايضا او لا بالنسبة
الى وقت خاص بل بالنسبة الى جميع الاوقات وقوله في الازل يمكن تعلقه
بكل من الثلثة الاخيرة فالاحتمالات اثنا عشر فاختر ما تراه انسب وذانك العدد ان
وان كانا على بعض الوجوه مضرين في تعريف الايجاب ولكن مسامح فيه
لما مر فتذكر **قوله** ومع لا حاجة الخ اي حين ما تحقق ان المقصود في هذا الكتاب
نفي الايجاب المفسر بالامتناع المذكور لا حاجة في اثبات ذلك النفي الى المقدمات
التي اخذها الشارح في الاستدلال بل للمحقق ان يتمسك في نفيه بالتلازم
الضروري الذي بين الايجاب بالمعنى المذكور وقدم العالم وفيه بحث لان المقصود
انما هو نفي الايجاب للطبايع فيحتاج دليله الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى

احتمال صح

ان ضرورة التلازم بين الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وقدم العالم مم والسند
ما مر ان من عموم جواز ازلية العالم من حيث هو فكونه تعم موجبا بمعنى كونه في الازل
مستجمعا للشرائط المستدعية لمقارنة الاثر المقتضية لامتناع الترك بالنسبة
اليه انما يستلزم ازلية الاثر على تقدير امكانه فيه بالذات واما على تقدير عدم
امكانه في الازل فلا بد ان يقع فيما لا يزال ولا يضر الانفكاك الواقع بينهما على
هذا التقدير بثبوت الايجاب بالمعنى المذكور اذ يجتمع مع ما هو اكمل منه اعني
الطبايع والسر ما عرفت ان مطلق الايجاب من صفات ذات الفاعل و
حاصل اقتضاء التاثير وجوبا من جانبه سواء كان المقتضي ذاته من حيث هي
كما في الطبايع او من جهة الداعي ولوازمه كما في غيره ولا ينافي ذلك الاقتضاء مطلقا
عدم وقوع ما يقتضيه لمانع عايد الى الغير فيمكن باستظهار هذا السند توجيه
الاحتياج الى ما ذكره الشارح في الاستدلال على تقدير كون المقصد في هذا المقام
نفي الايجاب بالمعنى الذي اعتقده المحشي ايضا بان يقال في بيان المنافاة ان تاثيره
تعم في وجود العالم لو كان بالايجاب بالمعنى المذكور للزم قدم العالم اذ لو كان
حادثا على هذا التقدير اي فرض حصول الشرائط وارتفاع الموانع في طرف
الفاعل لتوقف ازليته على شرط في جهة العالم غير متحقق في الازل كاما مثلا
مثلا لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام الذي استجمع الشرائط المعتبرة في التاثير
بحسب نفس الامر ولا نقص في ايجاب الفعل لا من جهته ولا من جهة فلا فننقل الكلام
الى الشرط المذكور وكيفية حدوثه عن الموجب بالمعنى المذكور فيلزم التوقف
على شرط آخر فيلزم التسلسل فظهر ان المقدمات المذكورة في الدليل محتاج اليها في العلم
ولا يحتاج في توجيهه الى امثال العذر الذي مهده الفاضل السالكوتي عن التطويل

المذكور ودفعا للاعتراض المحشي عن الشارح حاصلا ان التطويل المذكور ليس للاحتياج
المقام اليه بل لان الحكماء لما قالوا في بعض دلايل قدم العالم انه لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث فيلزم التسلسل وتشبثوا في دفع ما يتوجه عليهم من النقض بالحوادث
اليومية بعدم الاجتماع ومنع كون التسلسل في غير تلك الصورة مستحيلا اشار
الشارح الى رد دليلهم وبيان توجه النقض عليهم بقوله ويلزم التسلسل في الشروط متعاقبة
كان او مجتمعة وكلاهما محال ايضا الى ان التشبث في وجوب النقض بعدم الاجتماع
غير مجد ولا يخفى انه مع كونه اعترافا بما اورده المحشي على الشارح لا دفعا له كما قيل عذر
في غاية السخافة وكيف يسوغ في سياقه دليل على مطلب ايراد مقدمة غير محتاج
اليها فيه للاشارة الى جواب منع نقض متوجه على دليل غير مذكور هنا لا المطلب
ولا الدليل ولا النقض ولا المنع مع كونه محض دعوى لا يقابل بها المنع في قانون
المناظرة **قوله** هذا الاستدلال انما يناسب الخ مقصوده الاصلي في هذه الحاشية
اثبات امرين احدهما ان الدليل المذكور من حيث انه استعملت فيه المقدمة
المقابلة بان الشيء لو كان حادثا لتوقف الخ يناسب الاشعرية ويصح اذا اجري
قبلهم لاثبات مطلوبهم يعني نفي الايجاد مطلقا وثانيهما انه من تلك الحيثية لا يناسب
المعتزلة والمص ولا يصح اذا اجري من قبلهم على ما حقق انه مطلوبهم في هذا المقام اعني
نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وانما المناسب لهم دعوى ضرورة لزوم القدم
على تقديره كما مر فيكون اعتراضا آخر على الشارح في تقرير مراد المص وستعرف حقيقة الامرين
اللذين ادعاهما عن قريب فليعرف الآن انه بنى الكلام هنا ايضا على ما استو
سابقا من عدم كون المراد بالايجاب المنفي هنا هو الايجاب الطبايعي اذ لو حمل
عليه لتم الدليل مطلقا بلا شبهة لانه بنى عدم تمامه من قبل المص على عدم تسليمه

المقدمة المذكورة وعدم لزومها لفرض الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك الذي اعتقد
انه المقصود بالنفي ههنا عنده ومعلوم انها لازمة لفرض الايجاب الطبايعي اوما
لاسترة به لان تخلف الاثر عن الموجب بهذا المعنى لا يتصور الا بان لا يكون
الموجب تاما مستجمعا الشرائط الموقوف عليها تحقق التاثير في نفس الامر
بل يكون مما يتوقف تاثيره على شرط غير متحقق في الازل لتوقف تاثير النار
الموجب في الاحراق في الحطب الرطب على تحقق يبس مثلا فلا يمكن ان يدعى ان
المقدمة المذكورة ليست لازمة لفرض الايجاب الطبايعي ولذا الحكماء
القائلون به لصحة صدور الحوادث اليومية منه تعالى التزام وجود حوادث
لا نهاية لها على التعاقب وبذلك اصلحوا ربط الحادث بالقديم **قوله**
لقائل ان يعارض المص الخ تحرير هذه المعارضة ان تاثيره تع في وجود
العالم سواء فرض قديما او حادثا ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
بل بالاختيار الذي يقابله اي صحة الفعل والترك وعدم لزوم شيء منهما
لذاته على سبيل الاستحالة المذكورة لزم ترجيح الفاعل الفعل على الترك من غير مرجح
على تقدير القدم لاستواء نسبة الفعل والترك اليه في الازل على ما يدل عليه
تعريف الاختيار المذكور بل يلزم ترجيح المرجوح بناء على ما ذهب اليه المص
من القول بالايجاب الخاص الماخوذ في مفهومه اقتضاء الداعي لحكم امر
الانفكاك ولزوم احتياج التاثير الى شرط حادث وهكذا المستلزم
للتسلسل على تقدير الحدوث لئلا يلزم التخلف عن الفاعل التام فثبت انه تع ان
لم يكن موجبا يلزم احد الامرين المستحيلين عند المص ايضا اما لزوم الاول
فظ واما لزوم الثاني فعلى فرض تسليمه له بناء على اجراء اصل الدليل الماخوذ

بن

بهذه المقدمة من قبل ولا يخفى ان تلك المعارضة على ما حررناها احسن واتم
مما حمل عليه بعض الافاضل تبعا لما فهمه منها الفاضل السماكوي وهو تخصيص
ايراد كلا الامرين المستحيلين فيها على فرض حدوث العالم مع نفي الايجاب
المذكور بان يقال فرضهما ان لم يتوقف التاثير على شرط حادث يلزم
الترجيح من غير مرجح وان توقف يلزم التسلسل بجعل المقدمة الاولى في المعارضة
بدلا عن قول المستدل لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وانما حملنا ها
على ما حملنا لوجهين الاول دلالة سياق الكلام عليه دون ما حمل عليه القوم
حيث انه لم ينسج المعارضة على نسج اصل الدليل ولم يقل ان لم يكن بالايجاب
بالمعنى المذكور لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الخ مع انه على التخصيص
المذكور اظهر واخصر بل يكون الزائد عليه مكررا مستدركا وحيث ان تبديل
حديث التخلف بالترجيح بلا مرجح على تقدير عدم توقف التاثير على شرط حادث
غير موجه لان التخلف على التقدير المذكور اظهر منه والمعارضة بالمثل
الطف مع ان المناسب ح ترجيح المرجوح كما لا يخفى وحيث انه اشار
الى بناء الامر الثاني على فرض الحدوث على طبق ما ذكره الشارح وانما اسقط
حديث التخلف للظهور والاختصار ولزوم ارتكاب تبديل الموجب بالفاعل
ونحوه الموهم لعدم المطابقة مع ما ذكر الشارح وحيث انه لم يخصص في الدليل
الاول على القدم صورة الايجاب او الاختيار بل اثبت المطلوب على التقديرين
فناسب ان لا يخصص ايضا في هذا الدليل على الايجاب صورة فرض
القدم او الحدوث الثاني ان حقيقة المعارضة ايراد دليل تام يدل على
خلاف ما يدل عليه دليل الخصم كان يثبت الاختيار فيجب ان يكون المعارضة

رب يسر ولا تعسر

مثبتة للايجاب وانما يثبته اذا ابطل الاختيار مطلقا لا على فرض الحدوث فقط
فانه قد لا يكون تماما في نفسها بل على سبيل الجدل والالزام ولا حسن ان يكتفى بهما في
خصوصا مع امكان سياقها بدونها قوله وجميع ذلك محال عند المتكلم اى الترجيح
بلا مرجح والتسلسل في الامور المجتمعة وكذا في المتعاقبة الا زمان من فرض احتياج
التاثير الى شرط حادث قوله بل له ان يقول الخ هذا الترقي للاشارة الى ان المتكلم لو
اعترف بحقيقة المقدمة القائلة بانه لو كان حادثا لتوقف الخ لم يتم عليه دليل الايجاب
كما قرر ومع ذلك يتم عليه دليل القدم ايضا على حدة فيا يته المعتبرة من جهتين
او للاشارة الى ان المقصود من المعارضة بالدليل الاول ايضا اثبات القدم
بصورة اثبات الايجاب الذي يستلزمه لا انه المقصود الاصلي في النزاع بين
المتكلم والحكماء ففيه نوع خفاء في الزام المتكلم على قبول قول الخصم في النزاع المذكور
بخلاف هذا الدليل فانه صريح في الزامه عليه على تقدير الاعتراف بحقيقة المقدمة
المذكورة وتقريره انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لانه ان لم يتوقف
عليه بل يكون الفاعل تاما مجمعا للشرائط الموقوف عليها التاثير في نفس
الامر فانه كان موجبا يلزم التخلف عن الموجب التام فان فرض مختارا
يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول فان قلت يكفيه ان يقول لئلا يلزم
التخلف عن العلة التامة لشمولها الموجب والمختار قلت نعم ولكن يفوت
التصريح بالشقين المذكورين مع الاشارة الى الفرق بينهما فان استحالة
الاول متفق عليها دون الثاني قوله تخلف العلة التامة عن المعلول النكتة في
اسناد التخلف الى العلة لا الى المعلول كما هو المشهور مامر في تعريف الايجاب
فتذكر قوله وهو باطل عند المتكلم اي التسلسل بقسميه فلا يمكنه ان يقدح في الدليل



بمنع بطلانه ايضا او قدم العالم فلا يمكنه التزام صحته المطلوب من ايراد المعارضة
والدليل المذكور من الماخوذين فيهما المقدمة القائلة بان الشيء لو كان حادثا
لتوقف الخ على المتكلم توضيحه ان المتكلم واكثر المعتزلة غير قائلين بحقية المقدمة
المذكورة والا لزم عليهم القول بالايجاب والقدم لعدم امكان قدحهم في سائر
المقدمات وانما اصلحوا ربط الحادث بالقديم باثبات الداعي القديم على الوجه
الذي يكفي لتخصيص ايجاد الحادث بوقته بدون ان يلزم التخلف الخ او الترجيح
بلا مرجح او التوقف على الشرط الحادث المستلزم للتسلسل كما سيتضح عليك
فعلى ذلك لا يصح استعمال المقدمة المذكورة في مطلوبهم الا على طريق الجدل
والالزام الغير المناسب للمقام قوله واكثر المعتزلة ايضا وافقوا الاشاعرة
في القول بصحة المقدمة المذكورة فيرد عليه انه على ذلك لا يسلم ايضا الدليل
المذكور في الشرح فلا ينحصر مناسبته لتابعي الاشعري فينافي ظاهر ما ذكره في صدر
الحاشية من حصر المناسبة لهم وجوابه ظاهر بادنى تامل وهذا الايراد موهم اذ الفاضل
السماكي بقوله ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا
الاستدلال اى المذكور في الشرح انما يناسب تابعي الاشعري فافهم انتهى ولما
لم يتفطن بمراده بعض الناظرين فيه حمله على الاحتمالات البعيدة السخيفة فاجاب
عنها بما هو اسخف منها فلا نطول الكلام بذكرها قوله ولا الترك لنوض الايجاب المذكور
كانه قائلا يقول سلمنا ان المقدمة المذكورة غير مسلمة عند المتكلم والمعتزلة لانهم
قائلون بالاختيار الذي يقابل الايجاب المذكور والقول بهذا الاختيار و
وجود الداعي على نحو ما ذهبوا اليه ينافي توقف الحادث على امر حادث لو قوعه عندهم
على سبيل الوجوب او الاولوية باعتبار الداعي المذكور بدون احتياج الى شرط الخ

والدليل المذكور فلا يمكنه الاعتراف بمقتضاه قوله والحاصل ان القول الخ اى المط صح

يفهم منه ان بعض المعتزلة صح

ولكن لم لا يجوز ان يكون المقدمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب المذكور بوجه
المستلزم فيكون حقة على هذا الفرض وان اعتقدوا بطلانها في نفسها كما في كثير من
توالي المتصلات اللزومية فانها مع كونها باطلة في نفس الامر تكون حقة على تقدير
وقوع مقدماتها فعلى ذلك يصح استعمال المص والمعتزلة هذه المقدمة في
دليلهم حيث بنوا الكلام على فرض وقوع الايجاب المذكور فلا يتوجه عليهم المعارضة
لان المعارض استعملها فيها تالية لفرض نفي الايجاب ولا الدليل المسوق
لاثبات القدم لان المستدل استعملها فيه على الاطلاق فاجاب المحشي
عن هذا السؤال المقدر بان القول بالمقدمة المذكورة كان انه لا يصح في نفسه
عندهم كذلك ليس لازما لفرض الايجاب المذكور هو امتناع انفكاك الذات
عن ايجاد العالم مطلقا في الازل فيلزمه حصول جميع شرائط التاثير فيه
في الازل وعدم توقفه مطلقا على شيء اصلا فلا يمكن مع استلزامه عدم التوقف
المذكور ان يستلزم ايضا توقفه في حال من الاحوال على شيء من الاشياء لئلا
يلزم اجتماع النقيضين فثبت ان توقف العالم حال حدوثه على حادث آخر لا يمكن الا ان
يكون لازما لفرض الايجاب المذكور وفيه على تقدير تسليم استلزامه لعدم التوقف اصلا
والاغماض عما يرد عليه من احتمال عدم جواز ازلية العالم من حيث هو ان الحكم او الممكن
المفروض على وضع صحيح يجوز ان يستلزم محالا آخر فلم لا يجوز ان يكون الايجاب المذكور
او حدوث اثره امرا محالا يلزم من فرضه مطلقا او مع فرض حدوث اثره اجتماع
النقيضين فيكون كل من النقيضين لازما له هذا وقد سلك بعض الناظرين
ههنا في تصحيح هذه العبارة وبيان عدم اللزوم مسلكا آخر وقرره بقوله يعني
ان كون الحادث متوقفا على شرط حادث لا يكون لازما لفرض الايجاب



المذكور على ما نقل صدر المحققين وغيره من ان التوقف على الشرط الحادث
والتزام التسلسل في الشروط لا يقول به الا شرذمة من القائلين بما تقدم قال
صدر المحققين في رسالة اثبات الواجب ولا نسبة التزام هذا التسلسل
الى الحكماء فافترا، وقال غياث المدققين في شرحه اي قدماء الحكماء المحققين
فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة منهم وانما التزمه قوم من
المتفلسفين المتاخرين ممن لا اعتماد على كلامه والمنكرون للتسلسل في الشروط
الحادثة بينوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر وهو انهم اثبتوا
حركة سرمدية وهي امر واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند
الى بعض حصص من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور في مقامه فظهر
ان التوقف على شرط حادث لا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور وبالجملة
اذا لم يكن لتخصيص حقية التوقف على الشرط الحادث وجه فيكون التوقف
على الشرط الحادث بوجه فيجب اما ان يكون حقا على الاطلاق فتوجه المعارضة
من غير اندفاع واما ان يكون باطلا على الاطلاق فلا يصح استعمال الامر الباطل
في الدليل انتهى ولا يخفى ما فيه اذ تمامه غاية ما يلزم على تقدير تسليم حقية ما نسب الى
الحكماء ان للحكماء حيلة في تصحيح ارتباط الحوادث اليومية اليه تعالى بالتزام
التسلسل حيث ان الحركة السرمدية التي قالوا بها لتصحيح الربط المذكور متصل
واحد ليس لها اجزاء موجودة غير متناهية حتى يلزم التسلسل بمحض القول بها
ولكن لا يظهر منه ما هو المقصود في هذا المقام اصلا من ان التوقف على الشرط
الحادث مطلقا لا يكون لازما لفرض الايجاب المذكور فانه لا ينفعهم القول
بتلك الحركة على الوجه المذكور في تصحيح استناد مطلق العالم على تقدير

حدوثه اليه تعالى لانها ايضا من جملة العالم مع ان الكلام ههنا فيه لانه تصحيح ربط
الحوادث اليومية الذي تصدوه باثبات تلك الحركة فلا بد لهم لقولهم بالايجاب
المذكور ان يقولوا باستحالة حدوث مطلق العالم لامتناع انفكاك الذات
عنه فعلى ذلك لو فرضوا حدوثه لكان فرضا محالا يمكن ان يلزمه محالات
لكونه قديما وحادثا معا وكلزوم توقفه على شرط حادث وظهر بها فلا يكون التوقف
على الشرط الحادث حقا على الاطلاق لعدم لزومه على فرض الاختيار لكفاية
الداعي عنه فيندفع المعارضة ولا باطلا للزومه على تقدير الايجاب المذكور وتحققه
على خصوص ذلك التقدير فيصح استعماله في الدليل ولا يقدح في اللزوم المذكور
لزوم محالات اخر ايضا على ذلك التقدير ولو كان بعضها نقيضا لبعضها
كما عرفت فتدبر وقد حمل بعض الافاضل عبارة المحشي ولا لانه لو فرض الايجاب
على عدم لزومه لو فرضنا على راي المتكلم والمعتزلة فقصد لبيان عدم هذا اللزوم و
اطنب فيه بقوله فانهم قالوا الداعي الذي هو علم الذات القديم كان
في تخصيص ايجاد الحادث بذلك الوقت كافيا فلا يمكنهم الاستدلال بانه
على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث لكفاية
الداعي القديم على مذهبهم في تخصيص الايجاد فلا يتوقف على شرط حادث
فلو استدل المتكلم بهذا الاستدلال لامكن المعارضة معه بانه لو لم يكن موجبا
ايضا وكان العالم حادثا لتوقف على شرط حادث بالالزام ولا يمكنه الفرق
بالايجاب والاختيار في ذلك لان الداعي ان كان كافيا في تخصيص ايجاد الحادث فسواء كان
الفاعل موجبا او مختارا يمكن منع القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث بل يكفي الداعي في التخصيص ولا يستلزم فرض الايجاب ثبوت

التوقف على شرط حادث حتى يمكن الاستدلال ولا يمكن المعارضة
بل كلما يكون الاثر حادثا يمكن القول بان مخصصه هو الداعي ولا يحتاج الى شرط
حادث سواء كان الفاعل موجبا او مختارا نعم لما كان حدوث الاثر
مع الايجاب امرا لا يعقل فتوهم عدم جريان القول بالداعي في صورة الايجاب
مع الحدوث وهو توهم فاسد لان القول بالتوقف على شرط حادث
انما قاله المستدل على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب مع قطع النظر
في هذه المرتبة عن استحالة هذا بل فرض وقوعها وحكم بانه حينئذ يتوقف على
شرط حادث ولا شك انه على تقدير الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا
بالداعي ولا ارتباط لهذه المقدمة بالايجاب والاختيار فلا يحتاج في الصورتين
اي الايجاب والاختيار الى شرط حادث فبطل الاستدلال وان لم يكن الداعي
كافيا فيحتاج في الصورتين الى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجح بزعم
المتكلم مطلقا في المختار والموجب فيلزم التسلسل فيلزم على المتكلم مع ابطال التسلسل
القول بالترجيح بلا مرجح وهو عدم الايجاب مطلقا وهو لا يناسب مذهبه
لانه قائل بالايجاب الخاص فيكون المعارضة آتية انتهى ولا يخفى ما فيه
اذ قول المتكلم والمعتزلة بكفاية الداعي في تخصيص ايجاد الحادث بوقته
انما هو على تقدير الاختيار لا مطلقا اذ لو قالوا بالايجاب المذكور واقتضاء
الداعي القديم امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم لكان فرض حدوثه
فرضا محالا لا محالة لما هو مقتضى الداعي المذكور فلا يمكنهم ان يسندوا
التخصيص بوقت حدوثه الى مثل ذلك الداعي البتة واسنادهم التخصيص الى
الداعي في صورة الاختيار انما هو لاعتقادهم ان الداعي لا يدعو الا

الى معدوم فيقتضي نحوا من الانفكاك والحاصل ان الداعي المعتبر في الموجب مباين
للداعي المعتبر في المختار في الاقتضاء فلا يمكن ان يسند الى احدهما اقتضاء الآخر
فعدم جريان القول بمقتضى الداعي المختار في صورة فرض الايجاب مع الحدوث
ليس توهما انما التوهم عدم الفرق بين مقتضى الداعيين وتسوية صورة الايجاب
والاختيار في جواز اسناد التخصيص المذكور اليه الى الداعي فلا يتيسر للقائل بالايجاب
المذكور منع المقدمة المذكورة مستندا الى الداعي لعدم كفاية للتخصيص المذكور الا على تقدير الاختيار ولذلك
ترى القائلين بهذا الايجاب من الفلاسفة لم يسندوا اليه الدايم الذي اعتبروه في الموجب
بهذا الايجاب تخصيص حادث بوقته اصلا هربا من لزوم الاختيار حتى انهم في تصحيح تخصيص الحوادث
اليومية باوقاتها وارتباطها بالفاعل القديم اضطروا الى احتيال القول بالحركة الازلية
وشغلوا انفسهم ذممهم لرفع المناقشات التي يتوجه على القول بها وصرفوا افكارهم في رفع
المشاغبات التي يتوقف عليه اتمام الكلام فيها فلو كان القول بالداعي مصححا
للربط المذكور على تقدير الايجاب لما احتاجوا امثال ذلك كالاحتياج اليها
القائل على تقدير الاختيار والعجب ان الفاضل السيا ك اخذ في البحث على المحشي
في هذا المقام ورود المعارضة والدليل المذكورين بالفرق بين صورة الاختيار
والايجاب في جواز منع التوقف المذكور على الاول دون الثاني ولم يلتفت
الى المقول المحشي ولا الى ما ذكره مع انه ظ في انه اراد به الجواب عن الفرق المذكور فكان
عليه ان ينقده اولا مراده من تلك العبارة ثم اورد بعد ذلك ما يرد عليه فالاعراض
عنه بالكلية وايراد ما يرد على سائر كلامه خارج عما هو داب المناظرين ثم ان ملخص
الحق في تحقيق المقام ان فرض الحدوث على تقدير الايجاب المذكور وابطاله
بلزوم توقفه على شرط حادث ح هكذا المستلزم للتسلسل ان جوزنا القدم الزماني



على العالم من حيث هو مما لا احتياج اليه اتمام الاستدلال اصلا بل يكفي فيه ادعاء ضرورة
لزوم القدم كما ذكره المحشي ولكنه ليس مما يعني المص لو اجري من قبلهم من حيث ورود المعارضة
وعدم اندفاعها عنه للفرق بين صورة الايجاب والاختيار في ذلك بجواز منع المقدمة
المذكورة في المعارضة المبنية على فرض الاختيار مستندا بكفاية الداعي ح عن
التوقف المذكور ولا مدفع له وعدم جواز منعها في الدليل المبني على تقدير الايجاب
المذكور لامكان دفع المنع واثبات المقدمة الممنوعة ح بانه لو لم يتوقف
ح على شرط حادث بل كان جميع ما يتوقف عليه حاصلا في الازل لكان يجب
ان يكون قديما مع انه فرض حادثا هنك فان عورض بانه لو توقف
ح على شرط حادث يوجب ان لا يكون قديما وهو مناف فرض الايجاب
المذكور فجوابه ان هذه المعارضة لا تضرنا لان الحدوث على فرض الايجاب
المذكور ح يجوز ان يستلزم النقيضين فلا يضرنا انتفاؤه من استلزامه التوقف
المذكور فتامل هذا على تقدير عدم جوازه فيحتاج اتمام الاستدلال المذكور الى ابطال
صورة الحدوث ولا يكفي فيه ادعاء ضرورة لزوم القدم لان الحدوث على هذا
التقدير ظ فلا يتوجه عليه المعارضة ويتم الدليل من قبل المص بلا شبهة وقد
سبق تقريره فتذكر قوله نعم يصح استعمال الاشعرية لكن لانهم عندهم مستعمل
في دلائلهم فيصح اجراء الدليل المذكور في الشرح من قبلهم ولا يتوجه المعارضة
والدليل المسوق لاثبات القدم عليهم لعدم تسليمهم ما اخذ فيهما من امتناع
الترجيح والتخلف من المختار وما اخذ في دليل الشرح هو امتناع التخلف عن الموجب
وهو مسلم عندهم وهذا الفرق هو مناط توجيه المقام اعني جريان دليل
الشرح من قبلهم وعدم ورود المعارضة والدليل المذكورين في الحاشية

عليهم وقد خفي هذا الفرق على جمع من المشاهير منهم الفاضل الشهير فاعترض على المحشي
في المقام الاول ان اجراء الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تام اذ هم
يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته ماخوذة في الدليل فلا يصح
الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه يمكن الاجراء من جانب الاشعري الزاماً
للحكماء نقول اجراؤه من جانب المصنف الزاماً لهم ظاهر جداً مع ان المقصود بيان
حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف بعد الالزام انتهى كلامه
وقد عرفت ان الماخوذ في الدليل هو استحالة التخلف عن الموجب التام
وهي مسلمة عندهم بل لم يتكلم فيها احد الا عن الفاعل المختار الذي جوز التخلف عنه
الاشاعرة وهو الفرق بين جداً ولقد كنت اتعجب كل التعجب من انه مع
كمال ظهوره واشتهاره كيف يمكن الاشتباه على مثل ذلك الفاضل حتى وقع
في هذا الاعتراض فاذا انا باعجب منه هو ان بعض الناظرين فيه تصدى
لدفع هذا الاعتراض فجعل قول المحشي ولا لازماً لغرض الايجاب المذكور الخ
الى دفعه وقرره بالنقض عنه بما تقدم من ذكر انكار محققي الحكماء التزام التسلسل
في الشروط الحادثة وبيان كيفية حدوث الحوادث بوجه آخر فتكلف
كثيراً واتعب طويلاً وراجعت مكرراً فما ظفرت بادراك ادنى ربط بين هذا الكلام
وهذا الجواب فتدبر واعتبر ثم ان بعض الفضلاء كانه اجاب هذا الاعتراض فاخذه
وجعله وسيلة لاعتراض آخر على المحشي في المقام الثاني فقرره بقوله اجريان المعارضة
على خلاف ما ادعى المصنف لعدم اثبات الايجاب بالمعنى المذكور وعدم جريانها
في خلاف دعوى الاشعرية في عدم اثبات الايجاب المذكور غير مسلم لان ما ذكره
المحشي جار في خلاف دعوى الاشاعرة بان يقال لو لم يكن الواجب موجباً بالمعنى المذكور

رب يسر ولا تعسر

بل لو لم يكن العالم قديماً لزم اما التخلف اي تخلف العالم عن الفاعل التام المستلزم
للترجيح من غير مرجح او التسلسل وبطلان وبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم
فان قلت للاشعرية الجواب بالتزام التخلف والترجيح بلا مرجح فايراد تلك المقدمة
اي ايراد مقدمة امتناع الترجيح في مقصودهم وهو نفي الايجاب مطلقاً انما
هو بطريق الجدل والالزام على الخصم القائل بهذا الامتناع لا على سبيل التحقيق عندهم
فنقول وللمصنف ايضاً التزام عدم وجوب توقف الحادث على شرط حادث
وايراد هذا الكلام بطريق الجدل انتهى ولا يخفى انه مع عدم الفرق المذكور غفل عن
عبارة الشارح ايضاً حيث جعل مكان قوله التخلف عن الموجب التام لفظ الترجيح
بلا مرجح ومع ذلك ايضاً لم يتفطن بالفرق بين صورة الايجاب والاختيار
في ذلك مع تصريح المحشي به في هذه الحاشية غير مرة ومرتين فلا تغفل قوله ليس
بالايجاب اصلاً يعني بالايجاب الخاص ايضاً ولا يخفى انه ان اراد ان الدليل
المذكور في الشرح المستعمل فيه تلك المقدمة لاثبات مطلوبهم هذا تمام ففيه ما
مر ان الحدوث الذي استدل به وجعل وسطاً في هذا الدليل لا يجتمع الا مع الايجاب
الخاص فلا يدل على نفيه فيمكن ان يمنع الشرطية القائلة بانه لو كان حادثاً
لتوقف الى مستنداً بان مع فرض الايجاب الخاص لا يتوقف الحادث
على شيء آخر بل يكفي الداعي للتخصيص ويمكن ايضاً ان يلتزم جواز التخلف عن الموجب
بهذا الايجاب فلا يتم الدليل وان اراد ان استعمال تلك المقدمة في الدليل المذكور
لاثبات مطلوبهم هذا صحيح موافق لاصولهم وقواعدهم فلا نم ايضاً اذ لا يقتضي
شيء منها لزوم التوقف لفرض الايجاب الخاص كيف وهما متنافيان
تنافياً ظاهراً اذ فرضه في قوة فرض عدم احتياج في التخصيص الى حادث آخر

نعم لو استعملوا هذه المقدمة في نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك لكان له وجه كما سبق
واما اذا استعملوها في نفي الايجاب الطبايعي الذي يحمل عليه المحشي اه وقد مر انه هو المقصود
في هذا المقام فلا خدشة فيه مطلقا فظهر ان استعمال تلك المقدمة في هذا الدليل واقع
موقعه وسواء في استعمالها فيه المصنف والمعتزلة والاشاعرة بل جميع القائلين بحدوث
العالم من قاطبة المليين وتخصيص الشارح المصنف بذلك الاحتجاج لانه في صدد تقرير كلامه
قوله فانهم جوزوا الخ اراد ان يبين صحة استعمالهم المقدمة المذكورة في نفي الايجاب
المطلق باستشهاد من كلامهم فهذا ولا يجوز هم ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح اثباتا باصلهم
الذي يبنى عليه الصحة المذكورة ثم نقل ثانيا ملخص دليل منهم على نفي احتياج تعالى في تاثيره
في الحادث الى مرجح غير الارادة ثم حكم ثالثا بان حاصل كلامهم في هذا الدليل هو نفي
الايجاب المطلق فاستعمالهم المقدمة المذكورة فيه في قوة استعمالهم في ذلك وتوضيح
مقصه ان القول بالايجاب الخاص مبني على القول بامتناع الترجيح بلا مرجح اذ على تقدير
جوازه لا يتعين وجوبا ولا اولوية شيء من الفعل والترك في وقت من الاوقات النسبة
الى الفاعل وانما التعيين والتخصيص من جهة المرجح سواء قلنا بانه يفيد الوجوب كما هو
مذهب كثير من المتكلمين ومنهم المصنف او الاولوية كما ذهب اليه فدليلهم هذا وان ساقوه
لنفي الاحتياج الى المرجح وجواز صدور الفعل عن الفاعل بدونه لكن يدل على نفي الايجاب
المطلق ايضا فيصح ان يستعملوا في هذا ما استعملوه في ذلك من المقدمة المذكورة و
تحريره على طبق هذا الدليل ان يقال ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب المعتبر فيه اللزوم
والوجوب اصلا بل بالاختيار الغير المحتاج تاثيره معه الى مرجح سوى نفس ارادته تعالى
اذ لو كان بالايجاب المذكور الغير المتصور بدون المرجح فاما ان لا يصدر عنه
حادث فيلزم ان يكون العالم قديما او يكون كلما يصدر عنه من الحوادث مسبوقا



بمرجح فيلزم التسلسل وكلاهما باطلان هذا هو مقصد المحشي في هذا المقام ولا يخفى ما فيه اذ ما نقل
عنهم انما ينتهض شاهدا لما ادعاه اذا نفوا به المرجح مطلقا وليس كذلك اما الاول فلان
القول بمرجح قديم كالداعي على ما اعتبره المصنف يكفي في توجيه تخصيص ايجاد الحادث
وتصحيح الايجاب الخاص واما الثاني فلعدم دلالة الدليل الا على نفي الاحتياج الى مرجح
حادث اذ العدم او التسلسل في الحوادث انما يلزم اذا كان التاثير في الحادث موقوفا
على مرجح حادث اما اذا موقوفا على مرجح قديم يرجح وجود الحادث على عدمه في وقت
خاص كالداعي المذكور فلا يلزم شيء منهما وذلك ظ فلا يتم الدليل في نفي المرجح مطلقا
وكذا في نفي الايجاب المطلق فالوجه في تقرير كلامهم ان يقال ليس المطلب به اثبات
جواز الترجيح بلا مرجح كما فهمه المحشي اما اولا فلان المشهور منهم في اثباته التمسك
بطريقي الهارب ورغيفي الجائع وامثالهما ولم يذكر في الكتب الكلامية دليل من
قبلهم على هذا المطلب بل انما ادعوا فيه الضرورة ونبهوا عليها بالامثلة المذكورة
واما ثانيا فلان القائل بامتناع الترجيح بلا مرجح ايضا كالمصنف يسوغ له القول بمدلول
كلامهم هذا لان الارادة عنده ليست زائدة على الداعي ومذهبه ان تاثيره تعالى في
الحادث لا يحتاج الى مرجح غيره فعدم احتياج التاثير في الحادث الى مرجح غير الارادة
مما اتفق عليه وانما الخلاف بينه وبين الاشاعرة في حقيقة الارادة هل هي عين
الداعي او صفة زائدة بل يمكن ان يكون المطلب من هذا الكلام دفع ما ذهب اليه
الفلاسفة من ان صدور كل حادث عنه تعالى يحتاج الى حادث آخر وتحريره انه
لو كان تاثيره في الحادث يحتاج الى مرجح حادث ولا يكفي الارادة القديمة في
تخصيصه لزم ان لا يصدر عنه حادث اصلا ويكون العالم الصادر عنه قديما او
التسلسل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو صدر عنه حادث والمفروض انه يحتاج

ولو كان قديما

في تخصيص المرجح بحادث لنقل الكلام الى هذا الحادث وهكذا فيلزم التسلسل وهو ايضا
محال فثبت المطلوب وعلى ذلك لا يختص هذا الدليل بهم بل يمكن اجراؤه في اثبات هذا المطلوب
من قبل جميع المتكلمين قوله فالنزاع بين الاشعرية والحكماء قصد بهذا التوزيع التخصيص
على ان هذين الاصلين هما مبنى قول الاشعرية بنفي الايجاب المطلق عنه تعالى اذ
لحدوث العالم نفوا الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وبجواز الترجيح بدون المرجح نفوا
الايجاب الخاص والمصنف خالفهم في الثاني ولذلك يترك القول بالايجاب الخاص
وههنا دقيقة هي ان الاصل الاول مع نفي الايجاب بمعنى الامتناع متلازمان يدور
القول باحدهما على القول بالآخر وجودا وعدما ولهذا جميع القائلين بالحدوث نفوه
وبالعكس وجميع القائلين بالقدم اثبتوه وبالعكس واما الاصل الثاني مع نفي
الايجاب الخاص ليس كذلك لانه انما يدور القول بنفي هذا الايجاب على القول
بذلك الاصل وجودا فقط لا عدما وفي العكس بالعكس ولذلك بعض القائلين
باستحالة الترجيح بلا مرجح لم يقولوا بالايجاب الخاص الا القول لهم بان المرجح يفيد
الاولوية لا الوجوب كما نقل المص الاثر في الاربعين عن محمود الخوارزمي واما القول لهم
بامتناع الانفكاك المنافي للقول بالايجاب الخاص المعتبر فيه لزوم الانفكاك
كالحكماء قاطبة فظهر ان نزاع الاشعرية مع الحكماء في استحالة الترجيح وجوازه ليس في نفي
الايجاب الخاص عنه تعالى اذ لم يقولوا به كما عرفت وبعد قولهم بالحدوث لا اثر لهذا
التجويز في نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ايضا بل اثر نزاعهما انما يظهر في مقام
آخر فعلى ذلك ذكره في هذا المقام وخصوصا على سبيل التوزيع وجعل قرينا للنزاع بينهما
في القدم والحدوث غير مناسب والحاصل انه ان اراد بذكر نزاعهما في الشيئين المذكورين
تعداد المتنازع فيه بينهما مطلقا فالتخصيص غير موجه وان قصد به تعداد

نزاعهما المؤثر فيما نحن فيه فقد عرفت ان النزاع الثاني غير مؤثر فيه نعم هذا النزاع
منهم مع القائل بالايجاب الخاص له تعالى كالمص يفيد ههنا ويناسب ذكره المقام
اللهم الا ان يقال نزاعهم هذا مع الحكماء وان لم يكن لنفي الايجاب عنه تعالى ولكنه يفيد
لنفي الايجاب الذي يقول به الحكيم في افعال العباد فيكون من جهة انه يبتني عليه
مسئلة من مسائل مطلق الايجاب له نوع مناسبة بهذا المقام فتامل
قوله واما ايجاد الحادث الى آخره لما ذكر وفاق المص للحكماء في استحالة الترجيح بلا مرجح
اراد ان يبين محل خلافه لهم ليصح قوله بحدوث العالم دونهم وهو ان وجود
الحادث عنده لا يتوقف على مرجح حادث كما ذهب اليه الحكماء بل يكفي عنده
علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فلا يلزم عليه
القول بالحوادث الغير المتناهية وقدم العالم كما يلزم عليهم وايضا لما بين سابقا
عدم مناسبة الدليل المذكور في الشرح للمص بان توقف وجود الحادث على شرط
حادث غير مسلم عنده اراد ان يؤكد ذلك ببيان طريقته في تحقيق ربط
الحادث بالقديم على وجه يتضح هذا المطلب منه وتحرير البيان ان المص وان كان
قائلا بوجوب المرجح الموجب في الفعل الاختياري لكنه يكفي لايجاد الحادث
عنده المرجح القديم الذي هو الداعي يعني علم الفاعل بالمصلحة في ازاء ما لزم على
الحكماء القائلين بوجوب المرجح الحادث من التسلسل المستلزم لقدم العالم فيجب
وجود الحادث عنده في وقت حدوثه بالنظر الى الداعي المذكور فيتم في
هذا الايجاب الخاص ولا ينفيه لاجتماعه مع القول بحدوث العالم
وانما منظوره نفي ما يستلزم القدم من الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك فيكفيه
في الاستدلال على ذلك ما مر سابقا من انه لولاه للزم القدم بالضرورة فلا نيافي الدليل المذكور في الشرح

بدون مرجح

قوله بخلاف الاشعرية لما اكد عدم مناسبة الدليل المذكور في الشرح لمطلق المص
ببيان طريقه اكد مناسبته لمطلق الاشعرية ايضا بذكر طريقتهم في ربط الحادث
بالقديم وهي انهم قالوا انه تعالى اوجد العالم في الوقت الذي اوجده بمحض تعلق
الارادة الازلية لتجويزهم الترجيح من الفاعل المختار بدون مرجح غير الارادة فيلزم
وجود الحادث عندهم في وقت حدوثه بالنظر الى شيء اخر فينفون الايجاب
مطلقا فلا يكفيهم الاستدلال بضرورة لزوم القدم فناسبهم الدليل المردد
فيه المفردة بين لزوم القدم والتوقف المذكور المستلزم للتسلسل في
الحوادث وقدم تفصيل القول فيه فتذكر قوله قال المص استشهاد لما مر ان
الاشعرية ينفون الايجاب مطلقا بخلاف المص قوله في شرح الاشارات عند
كلام الشيخ في اواخر النمط الخامس لنقل مذاهب المتكلمين القائلين بحدوث
العالم بقوله ومن هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم
من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين
ولا بشيء اخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم انتهى قوله والقائلون بحدوث العالم
ليس هذا لفظ المص وانما نقله بالمعنى فانه قدس سره بعد ما قسم القائلين
بوحدة الواجب تعالى الى فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق
بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان
بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء قسم
الفرقة الاولى الى الفرق المذكورة بقوله ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث دون سائر الاوقات التي يمكن
فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت

قال المص ... في شرح الاشارات ... العالم افترقوا ... الى ... بحدوث ... تخصيص ... علة لذلك ... المعتزلة ... جمهور قدماء ... يجب ... على سبيل الاولوية دون الوجوب ... عا ... منه

التخصيص بالوقت المعين اما الذات ذلك الوقت او الفاعل او شيء غيرهما والى قائل بنفي
التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير
فان الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق قوله فرقة اعترفوا الخ هي الفرقة الاولى
على ترتيب كلام الشيخ والثالثة على ترتيب المص اي القائل بثبوت التخصيص بشيء
غير ذات الوقت وغير الفاعل يعني المصلحة العائدة الى العالم فاقتصاره هنا
على قوله غير الفاعل مسامحة اعتمادا على الظهور قوله على سبيل الاولوية قال المص
في قواعد العقائد وقال بعضهم عند الداعي يصير وجود العقل اولى لكن لا لوجوده وقيل
لهم مع هذه الاولوية هل يمكن لا وقوع الفعل ام لا فان امكن فلا يكون الاولوية
الا الوجوب ولا يتغير الحكم بتغير الالفاظ انتهى ولا يخفى جواز اختيار الشق الاول
قوله فلا يكون للاولوية اثر قلنا اثره صحة صدور الفعل حتى لو لم يصر اولى
لوجود الداعي كان ممتنع الصدور عندهم فان قلت فح يمتنع عدم الصدور لكونه
مرجوحا وهو الشق الثاني قلنا يجوز ان يكون لكل من الفعل والترك داع مخصص
يرجحه على الاخر فيكون راجحا بهذا الاعتبار مرجوحا باعتبار داعي الاخر فكل ما يقع
منهما فانما يكون باعتبار رجحانه ولا يصل شيء منهما حد الوجوب السابق
لاعتقادهم انه ينافي الاختيار فان قلت مع كون كل منهما راجحا ومرجوحا
بالاعتبارين يحتاج اختصاص شيء منهما بالوقوع الى مرجح اخر وننقل الكلام اليه
قلنا موافقة احدهما الحكمة المعلومة له تعالى يكفي في اختصاصه بالوقوع فاذا
نقل الكلام اليه نختار الشق الاول ايضا وانقطع السؤال بتجويز امكان وقوع
كل منهما مع وجوب احدهما الموافق للحكمة عليه تعالى ومنع جواز تساويهما
في ذلك والوجوب بهذا الاعتبار ليس بوجوب سابق ولا ينافي الاختيار

بمنزلة افعاله تعالى المعتبرة فيها مراعاة العدل والحكمة والمانع افعالك الاختيارية الغير المعتبرة فيها تلك المراعاة فالاختصاص انما يحصل من امور منتشرة غير مضبوطة لا يعلم تفاصيلها الا من بيده ازمة الامور كلها لكن نعلم مجملا ان شيئا منها غير موجب لافعالنا وجوبا سابقا منافيا للاختيار مبطلا لاستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب **قوله** مصلحة يعود الى العالم قال الفاضل في تهافت الفلاسفة وزعمت المعتزلة ان المرجح هو المصالح المتعلقة بايقاع العالم في ذلك الوقت للمكلف فانه تعالى قد علم انه لو خلق العالم في الوقت الذي خلقه فيه حصل للمكلفين في خلقه في ذلك الوقت نوع مصلحة ولو خلقه في وقت آخر لم يحصل تلك المصلحة فلذلك تعلق ارادته بخلقه في ذلك الوقت دون سائر الاوقات ورد بانا نعلم ضرورة ان الله تعالى لو قدم خلق العالم على الوقت الذي خلقه فيه بمقدار جزء من العشر جزء من لمحة واحدة لم يختل شيء من مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في انفسها فجعل بعضها منشاء لمصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص لزم التحكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قول بان فعله تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكماله بالغير ضرورة ان ما كان حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرضا من فعله وباعثا له عليه انتهى ولا يخفى ان دعوى العلم الضروري بعدم اختلال المصالح على تقدير تقدم الخلق على ما هو الواقع بمقدار قليل غير مقبولة وان مجرد دعوى تساوي الاوقات في انفسها غير نافع لجواز ان يكون للاوقات حدود يكون بعض مناطا من بعض لما يقع فيه بالنسبة الى حال المكلفين او غيرهم ويكون من الامور المخفية

ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم حاشية

الدقيقة التي لا يمكن ان يعلمها غير من لا يعزب عنه مثقال ذرة ولا يلزم من عدم علمنا بها علمنا بعدمها نظير ذلك ما وقع من تخصيص جهات الحركات وتعيين اقدارها من السرعة والبطؤ ومواضع الاوجات والحضيضات التداوير والكواكب وامثالها على ما هو الواقع وسيذكر المحشي في مبحث الارادة ما جرى بين الخيام والغزالي في هذه المسئلة والحاصل ان المخصص لتلك الامور من بين امثالها المجوزة عند الامتياز والاختلاف فيها يجوز ان يكون هو الحكمة الثابتة في نفس الامر ازلا وابدا بدون الاستناد الى جاعل وهي المصلحة المرعية في جميع افعاله المعلومة له كما هي دون غيره ولا يلزم ان يكون امرا موجودا في الخارج حتى يكون قديما او حادثا حقيقة والقول باستحالة كون فعله تعالى تابعا للغرض ممنوع ودعوى الضرورة في ان الفعل المتساوي النسبة الى الفاعل المجرد انه خير في نفسه لا يكون غرضا له غير مسموع **قوله** ووقته قالوا تخصيصه اي تخصيص ان اول الايجاد بالحدوث لذات الوقت اي الوقت الثانية على ترتيب الشيخ والاولى على ترتيب المص **قوله** وهو قول ابي القاسم البلخي هو تلميذ ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط رئيس الخياطية من فرق المعتزلة وهما من معتزلة بغداد على مذهب واحد الا ان الخياط غالى في اثبات المعدوم شيئا حتى اثبت له كونه جوهرا وعرضا وامثالهما من صفات الاجناس وانفرد الكعبي عنه بعدة مسائل منها ان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي في افعال نفسه الخلق وفي افعال عباده الامر هكذا اضبطه الشهرستاني واما صاحب المواقف فنسب هذا المذهب الى الخياطية قاطبة **قوله** ومن تبعه من جملة من تبعه في ذلك المص قدس سره

دون وقت قالوا التخصيص لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه حاشية

في مباحث حدوث الاجسام في جواب شبهة مشهورة في القدم اي على تقرير الشبهة
ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها
اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه
من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك
الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف
انتهى فاجاب قدس سره عنه بقوله واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله وحاصله
منع الشرطية القائلة بانها لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص
بوقت حدوثها مستندا بانه يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصلا في الازل
واختصاص الحدوث بوقته دون ما عداه من الاوقات لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة ولا تمايز
بين الاجزاء الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه
الذي وقع فيه كذلك لا يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه وهذا الجواب
عن تلك الشبهة مع قطع النظر عما اوردوا عليه لا يجتمع مع ما فعل المص هنا من الاستدلال
على نفي الايجاب بالحدوث وقدم وجهه في تحقيق معنى قوله وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب فتذكر ثم ان للمتكلمين في دفع هذه الشبهة مسالك كثيرة مذكورة في الكتب
الكلامية من جملتها التزام جواز الترجيح بلا مرجح من القادر وهو المشهور بينهم وعليه اعتماد
الاشاعرة كما ذكره المح الاردبيلي وغيره فاراد المص بعدما اجاب عنها في الكتاب بما ناسب
طريقة المعتزلة ان يشعر بان المتكلمين على اختلاف اصولهم وقواعدهم تصدوا
لدفعها من طرق متعددة اطفاء لسورة اغترار الفلاسفة بها اذ هي عمدتهم
العظمى وعروتهم الوثقى في هذا الباب فذكر مذهب مسلك الاشاعرة ايضا في دفع

هذه الشبهة بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم وقد غفل
الشارح عن ذلك فجعل هذه العبارة اشارة الى جواب شبهة اخرى لهم فحرف
كلامه عن موضعه واسقط عن رتبته وموقعه اذ الشبهة على تقريره ان موجد
الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك
انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك
ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه بالقياس
اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية
ومستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب
ان يكون المبدا المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب يجب ان يكون
قديما انتهى وجوابها على طريقة المص والمعتزلة ظاهر جدا وقد ذكره الشارح بعد تقرير
هذا الجواب من قبل المص بقوله واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان
الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض اليه
لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح
العباد والاحسان اليهم انتهى ومع ذلك لم يتفطن بان الاغماض
عن هذا الجواب الظاهر الموافق لاعتقاده والتمسك في دفعها بقاعدة
من خواص الاشعرية والاكتفاء بها مع التزام ذكر ما قوي اعتماده عليه
في هذا الكتاب لا يليق بشأن المص كيف ولو اعترض عليه بان بطلان
الترجيح بلا مرجح عندك ضرورية فالشبهة واردة عليك فما جوابه وليس
مثل هذا التحريف ببديع من الشارح فانه كثيرا ما حمل عبارات المص في هذا الكتاب
على سخائف الاحتمالات واوردها موضع ورود الاعتراضات ولنذكر بعضا

مما لم يلتفت اليه احد من المحشيين وغيرهم على سبيل الالمنوذج منها في بحث المركبات من
العناصر فانه قدس سره قال وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض فشرحه
الش بقوله يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي
لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون
حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب
الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة انتهى ولم يستشعر بان الحال والمقام يابى عن هذا
المحمل للكلام لانه عن قريب يقيم الدلائل على حدوث جميع الاجسام بسائطها ومركباتها
باشخاصها وانواعها فتخصيص المركبات هنا بهذا الحكم بالدليل الذي لا يفيد الا حدوث
اشخاصها المتفق عليه الغير المشكوك فيه خارج عما هو دابه بل داب سائر المصنفين
من مراعات تناسب الابحاث والاحتراز عما لا يعتد به ولم يتفطن بان مراده قدس سره
بيان كيفية حدوثها مع ان لفظة عند تفاعل بعضها ناد عليه اذ لو كان مطلبه
الاستدلال على حدوثها بالتفاعل المذكور لكان المناسب ان يقول للتفاعل بعضها
وايضا ما فرع على هذه العبارة بقوله فيفصل الكيفية صريح في مقصوده ومنها في
مبحث النبوة حيث قال قدس سره وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو
ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
فجعل الش قوله ومطابقة الدعوى من تتمة تعريف المعجزة وافاد انه احتراز عن
الكرامات فاعترض عليه بانه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا
والمص يسميهما معجزة كما سياتي انتهى وغفل عن انه يسمي الكرامات ايضا معجزة بقوله
بعد هذه العبارة بلا فصل وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على يد الصالحين
بقرينة سوق الكلام وتانيث الضمير وايضا سماها معجزة بقوله في دلائل الامامة

على عدم وظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر على ما صرح الش نفسه هناك بان المراد بالمعجزة
هنا الكرامة فلا يبقى على ذلك لقوله ومطابقة الدعوى وجه اصلا ولم يتفطن بانه
خارج عن تعريف المعجز والمعنى ان طريق معرفة صدقه ظهور المعجزة مع مطابقة
الدعوى وعبارته قدس سره في قواعد العقايد وغيره صريحة فيه ويشهد عليه ايضا
قوله في هذا الكتاب بعد ذلك وظهور معجزة القران وغيره مع اقران دعوة نبينا
محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته فانه فصل بين المعجزة واقران الدعوة وجعل كليهما دليلا على
نبوته فلو كان مطابقة الدعوى ماخوذة في تعريف المعجزة لما حسن ذلك
وبهذا المحمل يتطابق اطراف كلامه ولا يتوجه عليه الاعتراض المذكور ولنقتصر
على هذا القدر مخافة الاطناب والله الهادي الى الصواب قوله وفرقة لم يجوزوا الى النوقة
الثالثة على ترتيب كلام الشيخ والرابعة الموافقة للثانية على ترتيب كلام المص
قوله وهو لا يسئل عما يفعل عدم توجه السوال محمول على ان افعاله صادرة
عن حكمة او موافقة لها فتكون حسنة ولا يسئل عن مثلها فهو متفق عليه لان
الامة اجتمعت اجماعا مركبا على انه تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فبعضهم
كالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك
واجب وبعضهم كالمعتزلة من جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله
لان الله مستغن عن غيره فيتحاشى كان او حسنا وعالم بجميع الافعال وقبحها وقد علم
بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه قوله او اعترفوا بالتخصيص
هذا الترديد ناظر الى ما مهده المص من عدم الفرق في الحقيقة بين نافي التخصيص
وبين مثبته بسبب الفاعل وحده قوله بغير الفاعل يعني من الامور المنفصلة
عنه انفصال الوقت والمصلحة لئلا يتوجه انهم استندوا التخصيص الى الارادة تمم

وهي زائدة عندهم **قوله** ولا خفاء في ان المص يح ببيان على ان الارادة المخصصة للافعال
تع باوقاتها عنده هي الداعي المفسر بعلمه تع بالمصلحة مع انه قائل بالوجوب السابق
ومصر على نفي الاولوية فعلى ذلك يفترق القائلون بالحدوث الى اربع فرق وعبارة
لا ينافي ذلك لانه لم يتعرض للحصر ولا للوجوب والاولوية فيمكن ان يكون الرابعة
داخلة في الاولى لكن تنصيص المص على الثلثة وعلى ان الاولى منهم انما يقولون تخصيصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب يحتاج الى توجيه بانه انما هو في صدد شرح كلام
الشيخ فيجب ان ينحصل الفرق التي اشار اليها الشيخ على ما وصل اليه في زمانه و
الرابعة مستحدثة بعده فلذلك اغمض عنها فتبصر واعلم ان في الداعي ستة مذاهب
احدها نفي الداعي مطلقا في الارادة وهو مذهب الاشعري لان المرجح عندهم هو نفس
الارادة بناء على انهم جوزوا الترجيح بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب جل
شانه وهو مذهب الحكيم وثالثها ان اول الايجاد وهو قسمان اما بالاولوية
او الوجوب فقد حصل اربعة مذاهب وخامسها مصلحة تعود الى العالم
وسادسها العلم بالمصلحة وهو مذهب المص المحقق قدس سره انتهى فعلى ذلك
يفترق القائلون بالحدوث الى خمس فرق وفيه نظر من وجوه الاول ان الذاهبين
الى ان الداعي هو ان اول الايجاد هم القائلين بتخصيصه لذات الوقت كما نص
عليه المص قالوا بالوجوب وجعلوا الحدوث في غير ذلك الوقت ممتنعا من جهة
انه لا وقت قبله ولا اثر في الكتب المشهورة عن القائل به على سبيل الاولوية
وانما هو مجرد احتمال الثاني ان الذاهبين الى الداعي هو المصلحة ارادوا ان الفاعل
سبحانه لعلمه باقتضاء المصلحة اختصاص حدوث العالم بوقته اوجده فيه
بالقدرة والاختيار فيمكن ان يسند التخصيص الى المصلحة والى العلم بها والمال

واحد ولذلك تارة يقولون للمصلحة وتارة للعلم بالمصلحة اعتمادا على الظهور فلم يكن
مذهب القائل بعلية المصلحة غير مذهب القائل بعلية العلم بالمصلحة يظهر
ذلك مما نقله عن الفاضل الرومي في تقرير مذهب المعتزلة ومما سيذكره الشارح
في مبحث الارادة عن رؤساء المعتزلة ومما فعله المحشي في هذه الحاشية في تقرير
مذهب المص اولا بقوله بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة وثانيا بقوله واختار
المذهب الاول مع ان المذكور في الاول هو المصلحة الثالث ان تفريق
المذهب الثالث الى مذهبين باجراء القول بالاولوية والوجوب بمجرد
الاحتمال والسكوت عن اجرائهما في الخامس والسادس مع الوقوع
غير موجه فتدبر **قوله** ان قدم العلم المطلق يح قال الفاضل السالكوتي لا وجه
للتخصيص بل اللازم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم
كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار باتفاق اهل الاسلام
وقدم الكل على مذهب الاشاعرة القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله
بجريان الدليل بلا شبهة وهذا اشنع واقبح كما لا يخفى انتهى وفيه ان هذا الاعتراض
مبني على الخلط بين المعنى الطبائعي للايجاب والمعنى الذي افاده المحشي انه
مناسب للكتاب يعني امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل فانه كما اشرنا اليه في تفسير قوله مطلقا يجب ان يكون المراد بامتناع
الانفكاك عن ايجاد شيء من العالم لا جميع اجزائه اذ لا نزاع فيه لكونه منفيا
بالضرورة والاتفاق فاللازم للايجاب المذكور بهذا التفسير ليس الا قدم
الفصل المطلق وكلام المحشي مبني عليه وما توهمه المعترض انما هو على تقدير
ارادة المعنى الطبائعي فانه يلزم منه قدم جميع الاجزاء لعدم الفرق بينها بالنسبة

في جريان الدليل وتقريره ان اثر الموجب بهذا المعنى ان توقف على شرط يلزم التسلسل
وان لم يتوقف يجب ان يقارنه في الزمان لئلا يلزم التسلسل وان يلزم التخلف والترجيح
بلا مرجح فيلزم قدم جميع آثاره او حدوث الموجب المذكور والله تعالى قديم بلا شبهة
فيلزم على فرض الايجاب ان يكون جميع آثاره قديما وهو المطلوب والكلام عليه يتصور من وجوه
الاول ان يقال غاية ما لزم قدم ما هو اثره لا قدم كل فرد شخصي من العالم لجواز ان لا يكون
كل فرد شخصي منه اثره بل يكون اثره بعض الافراد وهو الاحتمال الذي ذكره الفاضل
المذكور فاجاب عنه بان ما يفرض انه ليس اثرا له لا بد ان ينتهي اليه او الى الواجب
لاستحالة ترتب الامور الغير المتناهية مجتمعة ومتعاقبة وما هو اثر الموجب القديم
بلا واسطة قديم فكذا ما هو اثر له بالواسطة للزوم قدم كل واسطة وذلك ظ ولا حاجة
في التقرير الى اخذ استحالة تعدد الواجب كما ههنا انتهى ولا يخفى انه يجري في الافعال
الاختيارية للعباد ايض فيلزم على ذلك ان يكون قديمة مطلقا فينافي
ما ذكره اولا من الفرق فلا تغفل الثاني ان يق لم لا يجوز ان يكون بعض آثاره
قديما قادرا ويستند اليه سائر الحوادث وهو الاحتمال الذي سنذكره للشارح
في ذيل قول المص والواسطة وستطلع هناك على حقيقة الحال الثالث ان
يقال يجوز ان يكون بعض من آثاره ذات جهتين كالحركة فيحصل باعتباره الحوادث
من الموجب القديم وهو الاحتمال الذي حاول به الفلاسفة التفصي عن هذا المضيق
وقصدوا التوصل الى كيفية ربط الحادث بالقديم من هذا الطريق وملخص مقالتهم
ان الحركة لها جهتان احديهما حيثية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض
له في كل آن فرض من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق
ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة

من الازل

من الازل الى الابد والثانية حيثية النسب التي بازائها وهي بهذا الاعتبار حادثة
ضرورة ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل
آن غير المفروضة له في آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث
العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض
مستندة اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسبوق بغيره معدله ممتنع
الاجتماع معه وهكذا الى لا نهاية غاية ما يلزم هو التسلسل في الامور الغير المجتمعة
وهو جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن العقل من التطبيق بينها الذي هو مدار
البرهان الدال على استحالة التسلسل هذا خلاصة ما ذكروه في هذا المقام ويكفي في دفعها
اجراء التطبيق العقلي الراجع الى فرض الانطباق كما مر في اوائل هذه الحواشي
وقد ابطلوها بوجوه اخر منها ان تلك العوارض مستندة اما الى الذات
والمفروض انها قديمة والى مباديها وهي ايضا قديمة او الى غيرها وهو منتف
الرابع ان يقال ان الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن تعرض
فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة
بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك
الامر الوحداني دفعة واحدة وهذا هو الاحتمال الذي ذهب اليه وهم القائلين
بالدهر وقد اعتقده الدواني في الزوراء وقرره بقوله اذا اعتبرت الامتداد
الزماني الذي هو محل التغير والتبديل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه
من الحوادث جملة واحدة وجدته شأنا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع
الشئون المتعاقبة ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار
حضور حدود ذلك الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطة

واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها متى دنية في الحضور لديها فما
ظنك باعلى شواهق العوالم ليس عند ربك صباح ولا مساء انتهى ولا يخفى
انه خيال شعري غير ملتفت اليه عند المحصلين الخامس ان يقال مثل هذا الاشكال
يتوجه على اثر الفاعل المختار ايضا فانه ان توقف على شرط يلزم التسلسل وان
لم يتوقف يلزم المقارنة في الزمان لامتناع التخلف والترجيح بلا مرجح فلا يجوز
مع قدم ذلك المختار ان يكون اثره حادثا وهو مدفوع بمنع امتناع التخلف
بحسب الزمان عن الفاعل المختار وتجويز ان يكون هناك مصلحة مرجحة لا يعلمها
الا عالم الاسرار **قوله** ولزومه للايجاب لا خفاء في ان قدم العالم من اللوازم البينة
لامتناع انفكاك الذات عن ايجاده في الازل فلا يحتاج لزومه للايجاب بالمعنى
المذكور الى تنبيه ضرورة ~~فلا يحتاج لنفسه~~ فالقول بان لزوم قدم الفعل المطلق
للايجاب انما يظهر بضم كون الفاعل قديما وظاهر ان لزوم اللازم المذكور للايجاب
ليس بينا بحيث لا يحتاج الى تنبيه ناش عن الغفلة عن معنى ذلك الايجاب **قوله**
كما مر الاشارة اليه يعني في قوله ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة **قوله** ذلك التوقف الخ يعني في هذا الكلام
شيئان الاول ان مرتب التوقف على الحدوث اي الشرطية القائلة بانه
لو كان حادثا لتوقف على شرط ممنوع كما مر انه غير مسلم عند المتكلمين والمعتزلة
بل اكثر المتكلمين والثاني ان توقف الحدوث على شرط مستلزم لتقدم الشيء
على نفسه والاول بحث على الشارح بلا شبهة والثاني اما بحث اخر او تحقيق للمقام
وقوله لمحالية هذا الحدوث الخ اما سند للمنع المذكور باحد التوجيهين المذكورين
عن قريب واما تعليل مقدم لكون التوقف مستلزما لتقدم الشيء على نفسه

يعني ان هذا الحكم ناش من محالية الحدوث المذكور بتوسط استلزامه لامر اخر
وهو التوقف ففيه احتمالات فالفاضل السالكوتي جعل كليهما بحثا على الشارح
والمحالية مقدما على ما يظهر من عبارته فاعترض على المحشي بقوله ولا يخفى ما فيه اذ
قد عرفت ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر حادث
وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف
على الشرط مما لا يقبل المنع ايضا وغاية ما لزم من استلزام المحال المحال هاهنا كون فرد من
العالم متقدما على اخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون
المناظرة فافهم انتهى وليعرف ان كون المقصود حدوث فرد من العالم مبني على ما افاد
سابقا من انه على تقدير الايجاب يلزم قدم جميع اجزاء العالم وقد بينا ثمة حقيقة
وان كون لزوم التوقف على تقدير حدوث الفعل المطلق مما لا يقبل المنع
لا يبعد ان يكون مبنيا على ان الحدوث لا يتصور مع كون الموجب تاما
لاستحالة التخلف عنه ضرورة فيجب على تقديره ان يكون ناقصا محتاجا في فعله
الى حصول شيء غير متحقق في الازل وهو المراد بالتوقف على شرط وهذا ظاهر لا يقبل
المنع وقد سبق الاشارة اليه في توجيه الاحتياج الى المقدمات التي ذكرها الشارح
وان كون اللازم تقدم فرد على فرد لا تقدم الشيء على نفسه نظير ما نقلنا عنه في براهين
اثبات الواجب على قول المحشي ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
والا لزم تقدم الشيء على نفسه من انه ثم اذ الموجود المطلق ليس الا الموجود العام
والمتحقق في ضمن فرد يتوقف على المتحقق في ضمن اخر وهلم جرا يعني اللازم هو التسلسل
لا الدور فتذكر وان كون الكلام مشتملا على الخروج عن قانون المناظرة اشارة
الى ان محالية الحدوث على فرض الايجاب المذكور تسليم لمدعى المستدل

مع ان المانع في صدد نفيه واما المراد ابطال التوقف المذكور باستلزام توقف
الشيء على نفسه غير مضر بالمستدل بل نافع له فانه ايضا بصدد ابطاله
بلزوم الدور هذا توجيه كلام ذلك الفاضل واما بعض الناظرين في هذا
المقام فجعل كلا الجزئين من كلام المحشي مبنيا على الشق والمحالية سندا للمنع
فقرر السند بان التوقف على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز
ان يكون حدوث الفعل المطلق محالا على تقدير كون تاثيره تعالى فيه بالايجاب
بالمعنى المذكور ويكون ذلك المحال مستلزما لمحال آخر وهو التوقف على الشرط
الحادث فلا يكون التوقف على الشرط الحادث امرا ممكنا حتى يجوز استعماله
في الدليل لان استعمال المحال في الدليل يضر المستدل لانه ح للخصم ان يقول
ان المحال لزم من اخذ الامر المحال في الدليل انتهى ثم اجاب عما يتوجه عليه من انه
تسليم لمدعى المستدل فيكون خارجا عن القانون بان ملخص تسليم المانع
مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه بل لا بد له من برهان والبرهان المذكور
مدخول بناء على الاحتمال المذكور وايضا هذا داخل في السند الاخص
انتهى ثم اراد تقرير الجزء الثاني على وجه يندفع عنه اعتراض الفاضل المذكور بان
اللازم تقدم فرد على فرد لا تقدم الشيء على نفسه فذكر ما حاصله ان الشرط الحادث
المتوقف عليه الفعل المطلق فرد من افراد الفعل المطلق فيكون الفعل
المطلق متحققا فيه فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة وهو تقدم
الشيء على نفسه ثم اجاب عما يتوجه عليه من انه تشديد للمغلطة فلا يضر
بالمستدل بل ينفعه بان المقدمة الماخوذة في الدليل وهي التوقف
على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل باطل عنده بالوجه ~~المذكور~~ الذي ذكرنا

فكيف

فكيف يجوز للمستدل استعمال تلك المقدمة الباطلة في دليله وبالجملة اثبات
مقدمة اخرى انما يفيد المستدل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة
ولم يكن امرا محالا لكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله محالا ويكون
ذلك المحال مستلزما لمحال آخر فللمانع ان يقول ان ذلك المحال نشأ من المحال الذي
اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط الحادث فيكون الدليل مقدوحا
انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلان السند يجب ان يكون منافيا لنفس
المقدمة الممنوعة وهو على هذا التقدير مشتمل عليها فانه اخذ فيه نفس
اللزوم المحال يعني لزوم التوقف المذكور لحدوث الفعل المطلق وهو
تهافت جدا واما ثانيا فلان محالية الحدوث او التوقف المذكور
لا يقدح في صحة الدليل وهو ظ اذ وجوب كون المقدم او التالي امرا
ممكنا حتى جاز استعماله لم يذهب اليه وهم احد كيف واكثر القياسات
الاستثنائية من هذا القبيل خصوصا فيما استنتج من رفع التالي
رفع المقدم كما فيما نحن فيه فان كونهما محالا في هذه الصورة معين
للمستدل كما لا يخفى فلو جاز للخصم في امثال ذلك ان يقول المحال لزم من اخذ
الامر المحال في الدليل لكان قياس الخلف مردودا راسا هف واما
ثالثا فلان المقصود من كون البحث خارجا عن القانون كما اشرنا اليه
ان طريقة المانع ان يكون بصدد نفي مدعى المستدل فتسليمه مناف
لمقتضى منصبه وهو المراد بالخروج عن القانون وليس انه بذلك يثبت
المدعى في الواقع او ان المدعى يبطل ببطلان هذا السند حتى يرد بانه بمحض
هذا التسليم لا يثبت المدعى او بانه داخل في السند الاخص وليعلم

ان بعض الافاضل قرر هذا السند بوجه آخر هو ان الحدوث المذكور لما كان
محالا جاز ان لا يتوقف الحادث بذلك الحدوث على شرط حادث غاية انه
يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك لا ف دفيه لامكان ان الاستلزام الى الان
هو الحدوث المذكور لكم الذى هو التخلف فلا يستلزم التوقف انتهى وعليه
ح مع كونه مشتملا على الخروج عن القانون من جهة تسليم المدعى كما عرفت انه اذا
فرض محالية الحدوث فلا ينافى مع فرض استلزامه التخلف وعدم التوقف استلزام
للتوقف ايضا غاية الامر ان يكون استلزامه لذينك النقيضين محالا مترتبا
على فرض محال آخر فكيف يظهر بمجرد فرض استلزامه لاحدهما انه لا يستلزم الآخر
فتامل واما رابعا فلان اثبات تحقق الطبيعة قبل تحققها لا ينفع فى المقام
لما مر فى مباحث اثبات الواجب من ان الطبيعة ليس لها تحقق على حدة
وتحققها بتحقق فرد منها لا يستلزم الحكم بتقدم الشئ على نفسه كما هو المطلق فان
تقدم الكلى على نفسه بتقدم فرد منه على آخر جائز بلا شبهة وانما المحال ان يتقدم
شخص معين على نفسه فلا يلزم ههنا من التوقف على الشرط الا تقدم الشرط
من افراد الفعل المطلق على المشروط به منها وان نقل الكلام الى الشرط و
هكذا يلزم التسلسل كما ذكره الش فاين الدور نعم يمكن ايراد الخلف فى هذا
المقام بان يقال لو كان الفعل المطلق حادثا والفعل موجبا فاول ما يصدر
عن ذلك الفاعل يجب ان يتوقف على شرط لئلا يلزم التخلف الحكم فيلزم ان
يكون اول ما صدر عنه ذلك الشرط لا المشروط المفروض اولا هف واما
خامسا فلان غاية ما لزم من عدم تسليم المقدمة الماخوذة فى الدليل او بطلانها
على ما ادعاه عدم صحة استعمالها فيه ولا ينافى ان ما يلزم منها بعد استعمالها يكون

موافقا لمقصد المستدل فمعنى ذلك بيان استلزامها لامر آخر مؤكد لمقصوده
كما فيما نحن فيه ليس الا اعانة له وذلك لا يناسب منصب النافى بلا شبهة
وليس غرض المعترض الا ذلك مع ان عدم كونه اعانة للمستدل لا يكفى
لمناسبته للنافى بل لا بد ان يكون مفيدا له ليتصور بسببه القدح فى
الدليل ومعلوم ان مثل ذلك اذا لم يفد المستدل لم يفد النافى بطريق اولى
وذلك ظ بادنى تامل ثم لا يخفى انه ان اراد بمقدمات الدليل اجزاؤه
الاولية اى القضايا كما هو ظ اطلاق هذا اللفظ فمحاليتها واستلزامها لمحال
آخر غير متصور لانها من خواص المفردات وان ارادبها اجزاؤه الثانوية التى
هى اطراف القضايا كما صرح بان المقدمة الماخوذة فيه هى التوقف على
الشرط الحادث فلا ينافى محاليتها حقية القضايا المشتملة عليها وهى اركان
الدليل دون المفردات فلا يصير الدليل بمحاليتها مفقودا ح مع ان التمسك بها لا يلائم
ممن لم يجعل المحالية المذكورة تعليلا مقدرا بل جعلها سندا للمنع فلا تغفل
فظهر ان حمل كلام المحشى ره على البحث على الش كما فهمه القوم مما يشكل توجيهه
جدا ولذا رجح بعض الافاضل كونه تحقيقا للمقام بان يكون مراد المحشى فى
تلك الحاشية ان ذلك التوقف الذى هو التالى وان كان لازما لمقدمه
ممنوعا بناء على السند المذكور فكان الاستدلال من هذه الجهة عليلا لكنه بط
فى نفسه من جهة لزوم الدور كما هو بط من جهة لزوم الش فيكون الجاء على الدليل
من جهة وتقوية من جهة ~~لزوم الش فيكون~~ الجاء اخرى وان كان سوق العبارة
خلاف ذلك فتامل تعرف ما تركناه فى هذا المقام مخافة التطويل قال الش
على شرط حادث المراد بالشرط هنا مطلق المحتاج اليه لئلا يتوجه عليه احتمال

التوقف على غيره لو اريد به نوع خاص منه كالشرط بالمعنى الاخص فهو اعم
من ان يكون علة من العلل الناقصة او شرطا بالمعنى الاخص او دفعا للمانع
او معدا اذ مدخلية شيء في وجود شيء آخر اما من حيث وجوده فقط كالفاعل
والشرط بالمعنى المذكور ونحوهما واما من حيث عدمه فقط كالمانع واما من حيث
وجوده وعدمه معا كالمعد لجواز توقف التاثير في وجود على امر عدمي وانما الحكم بديهة
كون العدم موثرا في الوجود مفيد اله والتقييد بالحدوث لظهور ان جميع
ما يحتاج اليه في وجود الحادث لو كان قديما يلزم التخلف البتة فيجب على هذا التقدير
ان يتوقف على حادث لئلا يلزم التخلف فظهر ان التعليل بعدم لزوم التخلف ليس
لمطلق التوقف بل لهذا التوقف المخصوص الذي يكون المتوقف عليه
فيه هو الامر الحادث قوله لا حاجة الى هذا التقييد الخ قد عرفت سابقا ان
الايجاب بالمعنى المذكور ايضا لا ينافي عدم وقوع ما يقتضيه لمانع عايد الى غيره فلم
يقيد بالتامية التي هي استجماع الشرائط المعتبرة في التاثير بحسب نفس الامر فيحتاج
الى التقييد المذكور احترازا عما لا يستحيل التخلف عنه من الموجب الغير التام و
افاد بعض الناظرين في هذا المقام ان الموجب بصيغة المفعول يكون
معناه ما اثبت له الايجاب فالفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا
تاما ولا يطلق هذا الا على الطبائع كالماء والنار بالنسبة الى مقتضى طبيعتها
والفاعل الموجب بهذا المعنى لا يكون مقابلا للفاعل المختار والموجب
بصيغة الفاعل هو ما يفيض الوجود بلا اختيار الى الاثر والموجب بهذا
المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا
للشرائط يكون موجبا تاما واذا لم يكن مستجمعا للشرائط فانه لم يكن

وجوده صح

موجبا

موجبا تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة الفاعل وقوله التام
قيد احترازي وكان المحشي قراه بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول
لا يكون الا تاما ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك انتهى ولا يخفى
ما فيه لان اطلاق لفظ الموجب على كل فاعل كما يظهر من اطلاقاتهم هو باعتبار
انه فاعل اي موثر في غيره لا باعتبار تاثره عن فاعله فعلى هذا لا يناسب اطلاق
صيغة المفعول التي حاصل معناها انه واجب لا على الطبائع ولا على غيرها
الا على المجاز وارادة الموجب عليه بمعنى المضطر فيه فح يطلق على الطبائع
وغيرها على السواء ويكون مقابلا للمختار في الجميع ثم ان عدم كونه الا تاما تم
لما مر من ان تاثير الطبائع ايضا موقوف على حصول الشرائط ورفع
الموانع ثم ان اطلاق الموجب التام على الفاعل المختار المستجمع للشرائط
لو كان صحيحا فلا يصح اطلاقه كما سبق في تحقيق معاني الايجاب والاختيار
من ان الاختيار المقابل للايجاب الخاص ينافيه الوجوب السابق مطلقا
فلا يتصور ان يطلق عليه الايجاب بشيء من معانيه قوله فان قيل هذا
التقييد للتوضيح يعني لرفع الاشتباه الذي يمكن ان ينشا من الغفلة
عن معنى الايجاب المتنازع فيه فيحمل على المعنى المعترف به المص لاشتراكهما في
جواز اطلاق لفظ الموجب عليهما فالتقييد بالتام رفع ذلك الاشتباه
لاجل ان الموجب القائل به المص غير تام ولذا تخلف عنه اثره الى حضور وقت
كان ايجاد العالم فيه موافقا للمصلحة قوله قلنا لا توضيح فيه لان الموجب
التام المشترك يعني ان الموجب القائل به المص ايضا تام لاعتقاده ان
جميع ما لا بد في ايجاد العالم من الداعي ونحوه من شرائط التاثير حاصل له ازلا ووقع

منه انفكاك العالم عنه ليس عنده تخلفا في نفس الامر اذ لا وقت قبل وقت الحدوث
وقد مر تفصيل ذلك فتذكر قال الفاضل السماكي اقول فيه بحث اذ المتبادر من الموجب
التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم بالمصلحة وهذا
غير مشترك انتهى وفيه ما مر في بيان الفرق بين الايجاب والايجاب الخاص القائل
به المص من انهما متفقان في ان الذات غير كافية بل محتاجة الى الداعي وسائر
الشرائط وانما الاختلاف بينهما في كيفية اقتضاء الداعي ففي الاول يقتضي المقارنة
وفي الثاني لم يمتنع الانفكاك وقال بعض الناظرين في هذا المقام وكان المحشي جعل معنى
التوضيح التعيين وعدم الاشتراك ولهذا اجاب بانه لا توضيح فيه لانه مشترك
وليس كذلك بل المراد من التوضيح هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا
انتهى ولا يخفى ان ظ سياق عبارة المحشي يدل على انه ليس بحثا مذكورا لتصدي
لدفعه بل هو احتمال بادر الى ذهنه فاورده بجوابه فحينئذ ذلك هو اعرف بمعنى
كلامه **قوله** وايضا التخلف عن الموجب الخ بحث آخر على سياقة الدليل لا على اصل
الدليل والفرق ان ما اورده على الدليل يجب ان يضر بمطلب المستدل كالمنع والنقض
والمعارضة وما اورده على السياقة لا يضر بالمطلب كالاستدراك بعض الالفاظ
او بعض المقدمات او وقوع بعضها في غير موقعه او على غير وجهه مما لا يستلزم عدم
ثبوت المطلوب والايجاب التي في هذه الحاشية من هذا القبيل فتقرير هذا البحث ان
محالية هذا التخلف لا يوجب ان لا يكون ذلك لازما للحدوث المذكور حتى يحكم منها
بعدم لزومه ولزوم التوقف الذي يقابله لجواز ان يكون مع كونه محالا لازما للفرض
المحال آخر هو اجتماع المتنافيين كلزوم التوقف المذكور فالوجه ان يردد بين لزومه
ولزوم التوقف المذكور على سبيل منع الخلو والجواب ان تلك السياقة نوع

اختصار فانه في قوة ان يقال لو كان حادثا لتوقف او تخلف والتالي بان
باطلان اما الثاني فبالضرورة واما الاول فبلزوم التسلسل بنقل الكلام الى الشرط
الحادث وهكذا فاقتصر عن اثبات لزوم التخلف وابطاله بالنقض بقوله لئلا يلزم
التخلف ومثل ذلك شائع هذا او توهم الفاضل السماكي ان هذا البحث منع
لكونه اللازم واجاب بان لزوم القدم بين وقوله اذ لو كان حادثا تنبيه او
كلام على تقدير التنزل يعني لا يضر المنع المتوجه عليه بصحة المطلوب وفيه ما فيه
فتدبر وزعم بعض الناظرين فيه ان توجيه هذا البحث ان يقال ذلك الخ
مترتب على احد الامرين الخ اي اجتماع المتنافيين في الدليل فيكون الدليل باستعمال
ذلك الخ مقدوحا وفيه ما مر فتذكر وكان بعض الافاضل ايضا حمله على مثل
ذلك فاعترض عليه بقوله فقد يقال انه خارج عن قانون المناظرة اذ يجد
قبول محالية المقدم في دليل الخلف يتم دليل المستدل فهذا البحث لا يضر بالمستدل
انتهى فتامل **قوله** وايضا ذلك التخلف الخ بحث آخر على السياقة تقريره انه يكفي في بيان
استحالة الحدوث المذكور التمسك بلزوم التخلف اذ لا شبهة في ان الموجب اذا
كان قديما والاثر حادثا يلزم التخلف عنه وبطلانه ضروري فلا حاجة الى اعتبار
التوقف على الشرط الحادث وابطاله بلزوم التسلسل فيكون مستدركا وهذا البحث
مما تلقاه القوم بالقبول ولا يخفى انه مدفوع بما سبق غير مرة من ان الايجاب بالمعنى
المذكور لا ينافي عدم وقوع ما يقتضيه وتحريره ان حاصل معنى هذا الايجاب
هو اقتضاء الذات من جهة لزوم الداعي ونحوه امتناع الانفكاك عن الفعل وذلك
لا ينافي انفكاكه لمانع عائد الى غير الذات كعدم امكان الاثر مثلا فيجوز ان يكون
الموجب بهذا الاصطلاح غير مستجمع للشرائط المعتبرة في التاثير بحسب نفس الامر

قوله ... وفيه ... [illegible] ... فالجواب ... فافهم ... [illegible]

فلايكون تاما فلا يستحيل التخلف عنه اذ المحذورة هو التخلف عن الموجب التام فيجب في اتمام
هذا الدليل ابطال احتمال التوقف على شرط فلا يكون مستدركا هذا مع ان مقصود
الشارح بل المصنف ايضا هو نفي الايجاب بالصانع وقد سبق وجهه وتقريره على وجه
ظهر منه اتمام هذا الدليل على ذلك المطلوب الى تلك المقدمات قال الشارح ويلزم الشارح
لظهور انه لو انقطع في شيء من المراتب لتحقق ح حادث غير متوقف على شرط فلزم
التخلف عن الموجب التام فالتعليل بامتناع التخلف معتبر في جميع المراتب فالاكتفاء
بذكره في الاولى اختصار واعتماد على الظهور قال الشارح متعاقبة او مجتمعة قد
حقق فيما سبق ان للشارح صورتين احديهما ان يكون احاد السلسلة متعاقبة
في الوجود غير مجتمعة في آن ما فتكون لا محالة متعاقبة في الحدوث ايضا وثانيهما
ان يكون مجتمعة فيه سواء كانت مجتمعة في الحدوث ايضا او متعاقبة
فيه بان يحدث شرط عقيب حدوث شرط لكن يبقى السابق مع اللاحق و
هكذا حتى يجتمع وجود تلك الآحاد المتعاقبة في الحدوث في آن والحاصل ان
المعتبر في التعاقب والاجتماع على ما استقر عليه الاصطلاح حال وجود آحاد
السلسلة لا حال حدوثها كما توهم الفاضل السمرقندي ومن تبعه من بعض الافاضل
فادخلوا الشق الثاني من المجتمعة باعتبار تعاقبه في الحدوث في صورة المتعاقبة
وغفلوا عن ان تقسيم القوم الشارح الى هاتين الصورتين لتحرير محل نزاع الفلاسفة
المجوزين له في الامور المتعاقبة مع المتكلمين القائلين ببطلانه مطلقا ومقصود
الشارح ايضا هنا من التصريح بخصوص الصورتين هو الايماء الى النزاع المذكور
ومعلوم من مذهبهم ان التي جوزوا الشارح فيها هي الامور المتعاقبة في الوجود
كالعلل المعدة ولا يجوزونه في الامور المجتمعة وجودا فان يحقق فرض التعاقب

في حدوثها كيف وعلى ذلك ليس لهم عذر عن جريان التطبيق فيها اصلا اذ غاية
ما اعتذروا به عن جريانه فيما جوزوه من ان الآحاد اذا لم يكن موجودة في الخارج
معا لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود
الخارج اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا ولا في الوجود الذهني لاستحالة
وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور آحاد احدى
الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في
الذهن هكذا ذكروه وظ انه لا يجرى في الشق المذكور فلا يكون داخلا
في المتعاقبة التي جوزوها باستعانة هذا العذر فظهر ان تعميم المتعاقبة
بادخال الشق المذكور فيها مخالف لاصطلاح القوم ومناف لمقصود الشارح
قوله على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق اذ فرض عدم التناهي في الامور
المتعاقبة يستلزم ان لا يخلو زمان من فرد ما منها وهو معنى قدم النوع مع حدوث
كل فرد على نحو ما ذهب اليه الفلاسفة في الصور الجسمية وامثالها كما تقرر في موضعه
ومما اورد عليه من انه اذا كان كل فرد مسبوقا بالعدم يلزم ان يكون الطبيعة
ايضا كذلك لكونها غير متحققة الا في ضمن الافراد مسبوقة به فيكون حادثة مندفع بان
هذا الحكم في المتناهي ظ ولكن على تقدير عدم تناهي الافراد لو كان الطبيعة حادثة
لما يتصور ان يكون فرد منها متحققا قبلها فيلزم ان يكون الافراد متناهية وهو خلاف
الفرض فيجب ان يكون قديمة وبعض الناظرين في هذا المقام زعم ان الحدوث
والقدم المستعملين هو الحدوث والقدم الواقعيان يعني الدهريين على ما هو
وادعائه ان الطبيعة اذا كانت قديمة غير القدم الزماني فلا يتصور ذلك الا بان
يكون بعض من جزئياتها الحقيقية قديما او ورد على المحشي ان تلك الشروط الغير المتناهية

لما فرضت حادثة بهذا الحدوث يلزم ان يكون الطبيعة المتحققة في ضمن تلك الشروط
حادثة والا يلزم تحقق الطبيعة مجرداً عن الفرد فانظر فيه وتدبر **قوله** من حدوثه
اى من فرض حدوث الفعل المطلق ايضاً بناءً على ما افاده سابقاً من ان القدم اللازم
على تقدير الايجاب المذكور هو قدم الفعل المطلق فيكون المراد من الحدوث المفروض
المقابل له ايضاً هذا الحدوث **قوله** وذلك غريب اى نادر قلما يتفق مثل ذلك
لان الاكثر في امثال هذا القياس ان يبطل التالي اما بكونه مستلزماً للخلف وهو المتفق
مع كونه مستلزماً في نفسه لما هو التشنيع استلزامه على التقدير المذكور للخلف المطابق
لنفس المطلوب ايضاً فالمقصود تدقيق مناسب لتحقيق المقام لا بيان اشتمال الكلام
على خلل في المرام كما فهمه بعض الفضلاء فذكره ما حاصله ان الشارح لما لم يكتف بضرورة
استلزام الايجاب المذكور بقدم الفعل المطلق كما افاده المحشي سابقاً بل تعرض
لاثباته بالدليل المذكور اورد عليه المحشي بان جزء هذا الدليل وهو وجوب تحقق
شروط المتسلسلة بمنزلة نفس المدعى وهو كون الفعل المطلق قديماً وهذا
الارتكاب اى اخذ المدعى في الدليل غريب في بلاد العقل لا ينبغي للعاقل ارتكابه و
لا يخفى ما فيه اذ غاية ما لزم ان يكون التالي في الدليل المذكور مستلزماً للمدعى على
بطريق الخلف واين هذا من اخذ المدعى فيه ومثل هذا اشيع من ان يتوهم فيه امثال
تلك الايرادات بل هو من الطف انواع الاستثنائيات وقد مر نظير ذلك في وجوه تقرير
الدليل الذى ذكره المصنف لاثبات الواجب فتذكر وقيل في تفسير كلام المحشي اى ام
من ارتكاب القول بالشروط المتعاقبة المتسلسلة القول بقدم الامر الذى افراده
كلها حادثة وهذا غريب ينبغى ان لا يجوزه عاقل انتهى والحق ان هذا التفسير احق بالغرابة
بهذا المعنى كما لا يخفى **قوله** يلزم تخلف المعلول لا يخفى ان هذا الحكم لا يجرى في الشق الثانى

له كاجتماع النقيضين ونحوه
واما بكونه مستلزماً



من المجتمعة على ما مر بل هو في حكم المتعاقبة في لزوم القدم فيحتمل انه ادخله في
المتعاقبة بناءً على التوهم الذى مر ذكره غافلاً عن انه خلاف الاصطلاح او غفل
عنه وحمل المجتمعة على الشق المشهور منها فحكم بانه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول
عن الموجب التام قال الفاضل السماكى اقول هذا اذا كان الاجتماع في الازل
واللااجتماع هيهنا كى عليه فتنبه انتهى والاحتمال الآخر على ما يفهم مما نبه عليه في ذيل تقرير
المتعاقبة بقوله اى في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء بقى الاول
اولا كما في المعد وعلى الثانى يكون في اطلاق الشرط تجوز وبما حررنا يظهر
معنى الاجتماع انتهى هو الاجتماع فيما لا يزال لا اعتبار الحدوث فيه كما في
مقابله وقد تعسر فهم مراده على بعض الناظرين في هذا المقام فقال بعد
ما اعترض عليه بما اعترض ويمكن ان يوجه كلامه بان مراده ان الشروط
المجتمعة الحادثة في الازل لما كانت غير متناهية يكون الطبيعة متحققة
في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية فيكون الطبيعة قديمة والافراد
حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب التام انتهى ولا يخفى ان هذا
التوجيه لكلامه سخيف جداً لا من جهة ما اورد عليه فقط وهو ظهور ان
قدم الطبيعة مع حدوث الافراد في الشروط المجتمعة بهذا المعنى غير متصور
اصلاً بل من جهة اخرى ايضاً هى ظهور ان الفرق بين الاجتماع في الازل
والاجتماع في اللاازل بتسليم تخلف الطبيعة في الاول والمنع في الثانى
مستنداً بقدم الطبيعة غير معقول مطلقاً بل لو عكس الفرق لكان له وجه
وبهذا ظهر من ان يلتبس على احد فالوجه ان يقال في توجيه مقصوده ان
الكلام في الشروط الحادثة مع حدوث الفعل المفروض فيجب ان يكون

الاجتماع فيما لا يزال البتة فحكم المحشي بالتخلف المذكور غير صحيح لان صحته مبنية على ان
يكون الاجتماع في الازل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن الموجب تاما في الفعل المفروض
التوقف وجوده على تلك الشرائط فلا يلزم تخلف الفعل المفروض عن الموجب
التام وهو المط وجوابه انه يمكن ان يكون مط المحشي انه على تقدير الاجتماع
يلزم تخلف عن الموجب التام اعم من ان يكون المتوقف هو الفعل المفروض
او الشروط المذكورة اذ لو فرض الاجتماع في الازل مع انه خلاف ما فرض
من حدوث الشروط يلزم تخلف الفعل المفروض واذا فرض الاجتماع فيما لا يزال
على ما هو مقتضى الفرض يلزم تخلف الشروط لا محالة فيكون تخلف المعا الث من كلها
عن الموجب التام لازما البتة وانه على تقدير الاجتماع المفروض اى فيما لا يزال يلزم تخلف
المع الذى هو الشروط عن الموجب التام فان قلت على فرض الاجتماع فيما لا يزال
يلزم تخلف الفعل ايض لكونه حادثا والموجب قديما قلت نعم لكن المط هو التخلف
عن الموجب التام غير لازم لان الموجب المذكور انما يتم بالشروط التى فرضت غير
مجتمعة في الازل بل فيما لا يزال فلا يكون تاما الا عند حدوث الفعل فلم يتخلف عنه فان
قلت فيتخلف الشروط المذكورة المجتمعة في آن حدوث الفعل ايض بجواز ان لا يكون
عن الموجب التام لجواز توقفها على امر خارج عنها قلنا اذا اخذنا مجموع ما يتوقف عليه
الفعل من السلسلة المفروضة والخارج عنها فلا محالة تحصل سلسلة كبرى يكون هذه
السلسلة الصغرى من اجزائها فان كانت غير متناهية على ما هو المفروض فجميع آحادها
اما ان يكون مجتمعة او متعاقبة فعلى تقدير الشق الاول من المجتمعة يلزم التخلف وهو
المط وقد عرفت حكم غيره فان قلت يمكن ان يكون السلسلة ملتئمة منهما بان
يكون طائفة منها مجتمعة واخرى متعاقبة فينبغى التعرض لحالها على هذا التقدير قلنا

لم يتعرضوا

لم يتعرضوا لهذه الصورة لظهور ان حكمها حكم احديهما لانها ان انبثت على جميع
اجزاء الزمان بان لا يخلو جزء منه عن شىء من احادها فهى في حكم المتعاقبة في لزوم قدم
قدر المشترك والا ففى حكم الشق المذكور من المجتمعة في لزوم التخلف قوله لزم التخلف
عن الموجب تكرار لما سبق بقوله وايضا ذلك التخلف لازم بتبويب العنوان
الذى تقدم ايض لتمهيد ذكر ما فرع عليه بقوله فان قيل الخ قال بعض الناظرين
في هذا المقام ان البحث بلزوم ذلك التخلف لحدوث مطلق اثر الموجب
مدافع للبحث الذى ذكره في ذيل قول الشارح متعاقبة بقوله على هذا التقدير
يلزم قدم الفعل المطلق ثم قال في الاعتذار عنه ويمكن ان يقال ان كل واحد
من البحثين يكون مع قطع النظر عن الآخر ومثل هذا التوجيه ذكره السيد الشريف
في حاشية شرح حكمة العين في مثل هذا المقام وبالجملة هذه ابحاث شائعة
في مقام المنع والجدال انتهى ولا يخفى ما فيه اذ على تقدير ان يكون كلاهما مبنيا على
الشارح كما زعمه القائل يكون حاصلهما انه على تقدير الحدوث المذكور وتعاقب
الشروط يلزم التخلف وقدم الفعل المطلق جميعا كانه يقول يلزم وقوع المنافيين
ولا شبهة في ان ايراد تلك المغفرة في مقام البحث اشد من ايراد احدهما
فيكونان متعاضدين في هذا المقام واين التعاضد من التدافع مع ان المحشي
كما مر بيانه ثمة في صدد تحقيق المقام لا في مقام نقص المرام وان الحق الذى
هو الحدوث على تقدير الايجاب يجوز ان يستلزم المتنافيين فلا باس
بلزومهما جميعا له فلا يحتاج الى مثل الاعتذار المذكور فتدبر قوله وذلك كاف
اى التمسك بلزوم التخلف على تقدير الحدوث كاف في المط يعنى في بيان
استلزام الايجاب للقدم المذكور فيكون اعتبار التوقف وما يتبعه

من ابطال الشق مستدركا **قوله** فان قيل في توجيه من جانب الشق لدفع الاستدراك المذكور وحاصله ان التمسك بالتخلف ليس بكاف في المط المذكور واعتبار التوقف ليس بمستدرك وانما كان كذلك لو كان المراد من ان اللازم من الايجاب المذكور قدم الفعل المطلق فيكون نقيضه حدوث الفعل المطلق في الجملة اذ لا يلزم التخلف بل لا يتصور التوقف اصلا بناء على ما مر من انه يستلزم تقدم الشيء على نفسه ولكن يجوز ان يكون مراد الشق ان اللازم من الايجاب المذكور قدم العالم بشخصه او بجميع اجزائه فيكون نقيضه حدوث الشخص المذكور او جزء من تلك الاجزاء وعلى التقديرين يجوز ان لا يلزم التخلف لجواز توقفه على شخص او جزء آخر وهكذا فيحتاج اتمام الدليل الى ابطال هذا الاحتمال فلا يكون مستدركا وليعلم ان هذا التوجيه لكلام الشق وان توجه بالذكر التوقف وما يتبعه من المقدمات ولكنه تبعيد عما هو بصدده اعني تقرير الدليل على وجه يبتني على حدوث العالم كما هو مفاد عبارة المص وذلك لان ثبوت حدوث جزء من العالم ضروري فلو كان مراده ان حدوث جزء مناف للايجاب المذكور فلا حاجة في تقرير الدليل الى الحوالة الى ما ثبت قبل من حدوث العالم ولا يوافقه صورة تقرير عدم معقولية الواسطة وما اورد عليه من ان الثابت فيما سبق انما هو حدوث الاجسام وعوارضها لا جميع ما سوى الله تعالى فتدبر وحاصل دفع التوجيه المذكور انه اذا كان لزوم التخلف كافيا في بيان استلزام الايجاب لقدم النوع وسبق استحالة القدم مطلقا ويثبت بمحض بيان استلزام حدوثه للتخلف استحالة الايجاب بدون احتياج الى مؤنة بيان استلزام الايجاب لقدم الشخص او الجزء حتى يحتاج

فيه الى التمسك بغير التخلف من المقدمات فيكون الاستدراك باقيا قال بعض الناظرين في هذا المقام وحاصل التوجيه ان مراد الشق من قوله يلزم قدمه القدم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء والا يلزم الحدوث بالشخص والحدوث بالشخص انما يتم بشروط حادثة فلا بد من قوله اذ لو كان حادثا الخ ولا يكون مستدركا وحاصل دفع ذلك التوجيه هو ان الاستدراك باق بحاله لانه يتم المقص بدونه بان يقول في بيان المنافاة هكذا ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع الاجزاء والكل باطل لما بيناه قبل فقوله اذ لو كان حادثا الخ مستدرك في البيان انتهى ولا يخفى ما فيه لان السؤال والجواب لا يرتبط على ذلك بالدعوى المذيلة بما اغنى كفاية لزوم التخلف على تقدير الحدوث بناء على التنزل وتسليم احتياج المقام الى بيان الاستلزام وعدم الاكتفاء بما مر من ضرورة الاستلزام المذكور فتكون اعادة الدعوى المذكورة وتنويع السؤال والجواب عليها لغوا نعم لو كانت الدعوى استدراك مطلق بيان استلزام الايجاب للقدم وعدم الاحتياج مطلقا الى قوله اذ لو كان حادثا الخ لكان تحرير السؤال والجواب على هذا الوجه موجها وليس فليس **قوله** وايضا لا يندفع دفع آخر للتوجيه المذكور حاصله ان هذا الدليل بذلك التوجيه ايضا لا يتم الا بجعله المقدمة القائلة لو كان حادثا بالشخص او بالجزء لتوقف على شرط حادث وقدم عليه ما لا يندفع بهذا التوجيه من انها باطلة عند المص مطلقا فلا يجوز اجراء الدليل بهذا التوجيه ايضا من جانب المص **قوله** فالوجه في توزيع على الابحاث السابقة خصوصا البحث الاخير فانه يظهر منها ان المقدمات المذكورة فيه لبيان استلزام الايجاب للقدم لغو لا يحتاج الدليل المسوق من قبل المص على نفي الايجاب

المذكور اليها فالحق ما مر في تقريره سابقا من انه لو كان موجبا بالمعنى المذكور لزم القدم ضرورة فتامل وتذكر الابحاث السابقة بما لها وعليها **قال المص قدس سره** والواسطة غير معقولة طرفا تلك الواسطة يحتمل ان يكونا الواجب تع والعالم فيكون عدم معقولية الواسطة مبنيا على ان المراد من العالم ما سوى الواجب من جميع الممكنات ولا يتصور الواسطة بين الشيء وما سواه فيكون هذه العبارة اشارة الى دفع التوهم الذي ذكره الش وهذا الحل موافق لما ذكره المص في تلخيص المحصل بقوله واما ابطال الواسطة باجماع المليين فليس كما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان الواسطة تمتنع ان يكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم مح انتهى ويحتمل ان يكون الطرفان الايجاب والاختيار فيكون عدم معقولية الواسطة بينهما مبنيا على ان المراد بالايجاب امتناع الترك وبالاختيار صحته على اي معنى كان كما سبق في تفسيرهما ولا يتصور الواسطة بين الامتناع والصحة فاذا نفي الامتناع ثبتت الصحة فيكون العبارة اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم ان المقصود في هذا المقام اثبات الاختيار لا نفي الايجاب وهذا الحل اختاره بعض شارحي الكتاب وذكر القوم في حل هذه العبارة وجوها اخر سخيفة لا نطول الكلام بذكرها **قال الش** فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى اي التعبير عن تاثير الموجب بالاقتضاء وعن تاثير القادر بالايجاد فيه لطافة ولا يبعد ان يفهم منه ان المقصود من الايجاب هو الايجاب الطبائعي كما لا يخفى ثم ان في امكان استناد القادر الى الموجب نظرا اما من جهة ان ما يستند اليه القادر يجب ان يكون قادرا على نحو ما استدلوا بعالمية المعلول على عالمية العلة واما من جهة ان القادر اشرف من الموجب وربما ادعوا فيه الضرورة ولا يجوز ان يكون المعلول

اشرف من علته وعليه بنى الفلاسفة كثيرا من مطالبهم قال صاحب المطارحات ومما ينبغي ان يعلم من جملة ما حمل القدماء على اعتقاد الاشرف والاكرم في الامور السماوية وغيرها شهادة الفطرة بوقوع الاشرف فالاشرف ثم قال واذا كان الجوهر العقلي اشرف من النفس يجب ان يكون قبلها ولما كانت الاثيريات اشرف من العنصريات يجب ان يكون حاصلة قبلها بضرب من العقلية انتهى واما من جهة ان القادر يكون مبدا لاختلاف الآثار والافعال وما هذا شانه لا يجوز ان يستند الى الموجب قال شارح الصحائف لو كان الله تع موجبا بالذات لما صدر عنه موجب مختار لان المختار من شانه وفي طبعه التغير والاختلاف اما بتغير الارادة والقصد او التاثير بنفسها او بتعلقها واما بقوة تاثيره في كل من النقيضين والضدين اذ التاثير في احدهما غير التاثير في الآخر وطبيعة الموجب منافية لامثال هذه بل مقتضية للثبات والتاثير على نهج واحد ولذا ذهب الحكماء الى ان الموجب لا يصدر عنه ما له الاختيار الا اذا كان اختياره على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اثبتوا النفوس المحركة للافلاك على ان بعضهم انكر هذا ايضا انتهى فعلى ذلك يكون وجود متغير ما في العالم كافيا في اثبات قدرة المبدا تعالى شانه ولا يحتاج في ذلك الى مؤنة اثبات حدوث العالم ولولا ان الفلاسفة تشبثوا بالحركة ذات جهتين زعما منهم انها يجوز ان يكون واسطة ربط الحادث بالقديم كما مر تقريره بما فيه لما كان لهم مخلص عن الاعتراف بقدرته تع لضرورة وجود المتغيرات الحوادث وتسليمهم ان الموجب الثابت الذات والتاثير يمتنع ان يقتضي التغير الذي هو الانقلاب من حالة الى اخرى فتامل **قال الشارح** لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث

حاصل ان المص بنى نفى الايجاب وعدم معقولية الواسطة ره على حدوث العالم
المفسر بجميع ما سوى الله تع من الممكنات ولم يسبق منه فى هذا الكتاب ما يكون دليلا
عليه ولا يكفيه مجرد اعتقاده به كما لا يخفى فلا يندفع هذا الالزام عن المص بمجرد انه
ادعى فى مباحث الامور العامة حدوث جميع ما سوى الله تع بقوله ولا قديم سوى
الله تع كما زعم المحقق المشكك وغيره مع انه ذيل هذه الدعوى بقوله كما سيأتى
وليس فيما سيأتى الا اثبات حدوث الاجسام وعوارضها فكان يجب على المص
فى هذا الكتاب احد امرين اما اقامة الدليل على حدوث جميع الممكنات كما فعل فى بعض
كتبه واما عدم بناء الكلام ره عليه كما فعل بعض المتكلمين حيث نفوا الايجاب بالتمسك
الى الحادث ما فقالوا انه تع قادر والا لزم احد الامور الاربعة المنع الحادث بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التس او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه اما ان
لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى مؤثر فهو الثانى واما ان
يستند فاما ان لا ينتهى الى القديم فهو الثالث او ينتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة دفعا للتس فهو الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم وما يمكن ان يو
على هذا الطريق من الاستدلال على ما ذكره شارح المواقف من انه ايض لا يتم الا باثبات
جميع ما سوى الله تع اذ لو جاز قديم سواه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا
فيكون واسطة بينه وبين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند الى قديم
تخلف المع عن الموجب التام يمكن ان يدفع بان بيان عدم معقولية هذا الاحتمال
غير مختص بجواز ان يبين باحد الوجوه التى قد سبق ذكرها فتذكر فلو كان المص اكتفى
بمثل هذا الدليل وبنى عدم معقولية الواسطة المذكورة على شىء من تلك الوجوه لما
يرد عليه هذا الاعتراض من التس وما يتوقف عليه اتمام هذا الدليل من بيان عدم

جواز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته تعالى حتى يصدر عنه مع كونه موجبا
حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة باخرى الى غير النهاية مشترك
بين هذا الدليل والدليل المبنى على حدوث العالم وقد بين بابطال التس مطلقا
وكذا مشترك بين الدليلين توقف اتمامهما على بيان ان الحادث اليومى مثلا غير مستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا بحركة دائمة ذات جهتين كما هو مستند
الفلاسفة والمعتمد فيه ايض ابطال التس مطلقا فانه يكفى فى ابطال مستندهم
هذا وقد حاول بعضهم كشارح الصحائف تقرير هذا الدليل على وجه يتضمن دفع
المستند المذكور بلا احتياج ابطال التس على حدة بقوله لو كان موجبا لما وجد حادث
اصلا واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو وجد حادث فلا بد وان يكون صادرا
عن الواجب اما بواسطة او بغير واسطة وح لا يخلو من ان يتوقف صدوره
عن الواجب على شرط او لم يتوقف ولا سبيل الى شىء منهما لانه ان لم يتوقف
والا لزم احد الامرين الممتنعين وهو اما حدوث القديم او قدم الحادث وان
توقف على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذا يلزم احد الامرين الممتنعين
وان كان حادثا فلا بد وان يكون حدوث ذلك الشرط فى آن حدوث
ذلك الحادث والا فلا يخلو من ان يحدث قبل ذلك الآن او بعده فان حدث
قبل ذلك الآن يلزم تخلف المع عن علته التامة لان الشرط مع الواجب يصير
علة تامة وان حدث بعد ذلك الآن يلزم تقدم المع عن علته وكلاهما باطل
وهذه المقدمة ابطلت مستندهم فى تسابق الشروط واذا كان حدوث
ذلك الشرط فى آن حدوث الحادث يعود الكلام فى كيفية صدوره عن الواجب
انه ان لم يتوقف على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين الممتنعين وان توقف

این بهم چنین کان ... ریزه میناز سنگ
وزد ... کار ریخت از هم گریزان میشوند

على شرط حادث لزم حدوث ذلك الشرط في آن حدوثه وعلى هذا فيلزم اما احد
الامرين الممتنعين او انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لانه لو انتهى الى ما لا يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط او توقف على شرط قديم لزم احد الامرين المذكورين
وان لم ينته اليه بل توقف كل شرط حادث على شرط آخر حادث يكون في آن حدوثه
الى غير النهاية ولا ينتهي الى الواجب يلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين احدهما الآن
والآخر الحادث الاول وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين بديهي الاستحالة او نقول من
الابتداء لو توقف الحادث الاول على شرط حادث فجملة ما توقف صدوره عليه من
الشرائط لا بد وان يكون حادثة في آن حدوثه كما مر وصدور تلك الجملة عن الواجب
لا يجوز ان يتوقف على شرط آخر والا لما كانت الجملة جملة ما يتوقف صدوره و
التقدير انها كذلك واذا لم يكن صدور تلك الجملة عن الواجب متوقفا على شرط لزم
احد الامرين المذكورين وهذه المقدمة في غاية الحسن انتهى ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه كان
اللازم ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث الحادث ولا يلزم التخلف لجواز ان
يكون وصول امتداد بقاء الشرط الحادث الى حد معين دخيلا ايضا في تمام علة الحادث
المذكور فلا تتم العلة الا بعد الوصول المذكور فان قيل نعني بالشرط هنا ما تتم
به علة وجود الحادث فلو لم تتم العلة الا بالوصول المذكور لكان الشرط المفروض
هو هذا الوصول ولا شبهة في ان تحققه في آن حدوث الحادث فننقل الكلام
الى ما به تتم علة تحقق هذا الوصول وهكذا فنقول يجوز ان لا يحتاج هذا الوصول
الى علة غير ما كانت علة لحدوث ما يصل امتداد بقائه الى الحد المذكور بناء على ما مر
في تحقيق علة البقاء فتذكر فان قلت على هذا يمكن ايضا ان يلتزم عدم التوقف
على الشرط او يلتزم التوقف على شرط قديم ولا يلزم المفسدة بناء على جواز مدخلية

وصول امتداد بقاء الواجب بالذات او الشرط القديم الى حد معين وان
نقل الكلام الى هذا الوصول يلتزم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب او موجب
القديم المفروض نظير ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث قلنا فرق بين
الحادث والقديم في ذلك وهو ان الحادث يجوز ان يكون متغيرا في نفسه وان
يعرض له على التدريج حالات مختلفة حقيقية فيجوز ان يكون لبعض تلك
الحالات خصوصية يتوقف على حضورها حدوث حادث من مؤثر موجب بدون
ان يتوقف هذا الحضور على شيء سوى تاثير المؤثر في احداث الحادث المذكور
على ما مر واما القديم سواء كان واجبا بالذات او غيره فلثبوته وعدم جواز اختلاف
الاحوال فيه كما تقرر في محله لا يتصور ان يكون حضور بعض من حدود بقائه
دخيلا في نفسه في حدوث شيء على الوجه المذكور بل غاية ما يتصور في القديم
هو ان يكون لامتداد بقائه حدود مختلفة بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف
انما يمكن ان يكون مناطا لترجيح الفاعل المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث
مقارنا لبعض الحدود المذكورة مع تساوي الجميع بالنسبة اليه في امكان
وقوع المقارنة المذكورة واما المؤثر الموجب فلا يتصور له الترجيح والتخصيص
بالامور الاعتبارية ضرورة والحاصل انه لو فرض توقف تاثير الموجب على شيء
كما فيما نحن فيه يوجب ان يكون الشيء المذكور من الامور الحقيقية بخلاف
المختار فانه يمكن ان يكون اختياره منطبقا على اختلاف حالاته حقيقة دون
القديم فانه لا يتصور فيه الاختلاف الاعتباري فافهم واما ثانيا فلان القول
بلزوم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين على تقدير توقف كل شرط على شرط آخر
الى غير النهاية لو تم ولم يتوجه عليه ان الواجب يجوز ان لا يكون طرفا لهذه السلسلة

لجواز ان يكون السلسلة مترتبة بحيث لا يتناهى جميع آحادها بالنسبة الى الواجب في ذلك الترتيب لكن صورة التعاقب والاجتماع في ذلك على السواء لان ما لا يتناهى مطلقا يستحيل بديهة ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد اثبات ان كل من آحاد الشرط يجب ان يكون حادثا في آن حدوث الحادث المفروض واطالة الكلام في ذلك لغوا اذ يحصل لزوم الانحصار الغير الموقوف على التمهيد المذكور ويثبت ما هو المط هذا ما يتوجه على التقرير الاول للدليل المذكور ومنه يظهر حال التقرير الثاني ايضا فافهم قال الشارح بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها يعني ما ثبت باقامة الدليل عليه منحصر في ذلك والا صرح المص في الامور العامة بحدوث الجميع بقوله ولا قديم سوى الله تعالى وايضا صرح في مباحث النفس بحدوثها بقوله وهي حادثة بدون اقامة دليل على شيء منهما بل قال في الثاني وهو ظاهر على قولنا وعلل الشارح ظهور حدوثها على قول المليين بان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر المختار لا يكون قديما ولا يخفى ان مراد المص لو كان ذلك كما يشعر به ايضا عبارته الاولى بما ذكر قبله بقوله ولا يمكن استناده الى المختار انتهى لكان اثبات الاختيار ههنا بحدوث العالم دورا فتامل قال الشارح ولما لم يثبت عنده وجود المجردات اطلاق المجردات ليس على ما ينبغي اذ ثبت عند المص وجود النفس المجردة الانسانية كما صرح به في مباحثها قال الشارح لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في تصريح المص بعدم الدليل على امتناع العقل يشعر بانه يجوز وجوده وهذا التجويز انما يجتمع مع اعتقاده ان لا قديم سوى الله تعالى اذا قال بحدوثه على تقدير وجوده والا خرق الاجماع المركب كما لا يخفى ثم ان ما فعله المص من تصنيف رسالة على حدة

في خصوص اثبات العقل يمكن ان يكون مماشاة منه مع الفلاسفة في تقرير عقائدهم كما فعله في شرح الاشارات وانما معتقده ما ذكره في هذا الكتاب على ما صرح به في ~~هذا الكتاب~~ اوله قوله العمدة في اثبات حدوث العالم اجماع المليين اشعار بعدم تمامية شيء من الدلائل العقلية التي قرروا القوم في هذا المطلب والانصاف انه غير مستبعد لان المط مشكل جدا نعم اذا اثبت اولا القدرة والاختيار بالمعنى الذي اثبته المتكلمون من طريق آخر غير حدوث العالم ثم اثبت حدوثه من جهة ان فعل الفاعل المختار المعبر عنه بالخلق والصنع ونحوهما يجب ان يكون حادثا كان اسلم واسهل واليه اشار مولانا ابو الحسن الرضا عم حيث قال انه لو كان معه شيء في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا لمن لم يزل معه لحديث ومن اراد اثبات هذا المطلب بدون التوقف على ثبوت الاختيار فقد استصعب الامر على نفسه قال الفاضل الاسترابادي في رسالته الفارسية المسماة بدانش نامه ان ثلثة دلائل تدل على حدوث كل ما سوى الله تعالى احدها ما نقله الفخر الرازي في الاربعين وذكره المحقق الطوسي في الفصول وملخصه ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل فيه اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المط وثانيها ما سنح لي وهو ان ممكنا لو كان قديما فبقاؤه يجب ان يكون قديما فكما ان الايجاد في زمان البقاء تحصيل الحاصل فكذا ايجاد الموجود القديم البقاء ايضا تحصيل الحاصل بالضرورة وثالثها من سوانحي ايضا وهو ان تاثير الفاعل على قسمين اما ايجاد المعدوم او ضبط الموجود وفي الممكن القديم لا يتصور الاول وفي الوجود

الممكن عن الغير لا يكفي الثاني هذا ترجمة كلامه ولا يخفى ان اتمام هذا الدلائل
وما يشبهها موقوف على تصحيح مقدمة صعبة هي ان مثل الربط الذي
يكون فيما بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح
من ان الثانية مع كونها محتاجة في وجودها الى الاول معلولة لها انما يكون
معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين بعض القدماء فيكون
قديم ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم آخر واجب بالذات مستندا
اليه من غير انفكاك زمانا بينهما فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في القديم
والجاده له وكذا من اكتساب الوجود منه الا بهذا النوع من الربط بينهما وظ
انه ليس ايجاد المعدوم او احداث الحادث فان سميته التاثير
في حال البقاء او ايجاد الموجود القديم البقاء فمعلوم انه لا يلزم الا من تحصيل الحاصل
وان سميته ضبط الموجود وحفظه فانه يكفي في الوجود المكتسب بالمعنى المذكور
وان سميته شيئا آخر فلا بد لاتمام الدلائل من التعرض لابطاله ايضا
فاحفظ فان الدليل على هذا المطلب النبيل بدون ان يبطل هذا الاحتمال
مما لا يشفي العليل ثم ان الاستاد ره سلك في حواشي العدة لاثبات
حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت موجود له مسلكا عقليا متينا هو
انه تع مقدم على طبيعة العالم من حيث هي اي المفهوم المشترك بين اجزائه
تقدما باعتباره يكون القدر المشترك بمنزلة شخص موجود في الخارج مؤخر
عنه تع سواء كان القدر المشترك موجودا في الخارج او مفهوما انتزاعيا اعتباريا
محضا لانه تع مقدم على كل فرد للقدر المشترك بتقدم واحد اي يكون تحققه
باعتبار وجود واحد قبل تحقق كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله تع مثلا

وكل مقدم على كل واحد من افراد شيء بتقدم واحد منها بالمعنى المذكور مقدم على طبيعة
ذلك الشيء من حيث هي بالمعنى المذكور فله تعالى من حيث هذا التقدم حصول في مرتبة
من مراتب نفس الامر لا حصول من هذه الحيثية الماحيين بقاء العالم او حين
حدوثه اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم زمانا او قدم الزمان عن مقارنة
حد من الزمان وان لم يكن زمانيا والاول مح لاستلزام خلاف الفرض والثاني مح
من تحصيل الحاصل والثاني يستلزم المط وهو حدوث العالم زمانا على تقدير
ثبوت واجب الوجود انتهى فان قلت يمكن اجراء هذا الدليل في صفات
ذاته تع على تقدير كونها زائدة على الذات كما هو راي الاشاعرة مع انها قديمة
زمانا بلا شبهة فينتقض الدليل قلنا مادة النقض يجب ان يكون ممكنة
ويستحيل ان يكون له تع صفات موجودة زائدة على ما تقرر في محله فان قلت
لنا ان نجريه في اللوازم الموجودة لقديم مفروض لا يستحيل له وجود لوازم لك
كالشمس فانه اذا فرض ان تكون قديمة فلوازمها الزائدة عليها المخصوصة
بها كضوئها وحرارتها يجب ان تكون قديمة مع انه يلزم من هذا الدليل ان
تكون حادثة هف قلنا المفروض لك مح فلا ينتقض الدليل به لوجوب
امكان مادة النقض فان قلت مادة النقض ليست لوازمه مطلقا بل لوازمه
على تقدير وجود الملزوم ولا شك انها على هذا التقدير مما يمكن وجودها بل يجب وان
كان المقدر محالا قلنا اذا اعترفتم باستحالة اللوازم على اطلاقها فيستحيل على
ذلك التقدير ايضا فلا يصلح لان يكون مادة النقض فان قلت استحالتها
على اطلاقها يستلزم استحالتها على التقديرات الممكنة المطابقة لنفس الامر ولا شك
في امكان شيء مح في نفس الامر على تقدير شيء مح فيه كما ان فساد العالم مح

جميع التقديرات فيستحيل على
صح

کرم واعظ ... دست ... تا ...
زب زب ...

على جميع التقديرات المطابقة لنفس الامر مع انه ممكن على تقدير وجود شريك البارى
بل واجب قلنا مادة النقض يجب ان تكون ممكنة بحسب نفس الامر ولا ينفع امكانها
على بعض التقديرات الغير المطابقة للواقع ولو اكتفينا بامكانها على بعض التقديرات
الغير المطابقة للواقع الضوء المذكور على تقدير قدم الشمس فلا يتم النقض ايضا
اذ بناء النقض على عدم جواز حدوثه مع اقتضاء الدليل حدوثه ولا باس
بالمستدل ان التزم حدوثه على ذلك التقدير المستلزم لجواز استلزام المحال المحال
فان قلت كيف يجوز التزام حدوث الضوء على تقدير قدم الشمس مثلا مع
ان هذا التقدير مستلزم لقدمه وهل يجوز العقل انفكاك الملزوم عن لازمه
وان كان الملزوم محالا قلنا غاية الامر ان يكون هذا الانفكاك محالا ولا بعد
في التزامه على تقدير محال لجواز استلزام المحال المحال فان قلت اذا جوزنا الانفكاك
المذكور على فرض محالية الملزوم يجوز لنا ان لا نعترف بصدق شيء من المتصلات
اللزومية التي تكون مقدمها محالا مع انا نجزم بصدق بعض تلك المتصلات كقوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والتوجيه ان وقوع الفساد في هذه المتصلة
مثلا لازم لوجود الشريك المحال اذا جوزنا الانفكاك بينهما لاستحالة الملزوم امكننا
تجويز شريك البارى منفكا عن الفساد وهو ظاهر البطلان قلنا تجويز انفكاك اللازم
المذكور بناء على استحالة الملزوم لا ينافي وجوب الاعتراف بثبوت لازمه ايضا بناء
على تحقق الملازمة الواقعية فغاية ما لزم في المثال ثبوت الفساد وجواز عدم ثبوته
جميعا وفي صورة النقض ثبوت قدم الضوء مع جواز حدوثه ايضا وهذا الجواز
ينافي مطلوب المناقض بناء على ما عرفت من ان النقض انما يتم باستحالته فان قلت
هل لا ينفع الناقض ما اعترفتم به من ثبوت قدمه قلنا انما ينفعه اذا كان مانعا

عن جواز

هست گویا ... از مسیحا بیشتر زان که عیسی سخن با ... گو ساله نیست
... صاحب ...
شب تار از چراغ چشم بینا ...

عن جواز حدوثه الذي بناء في مطلوبه وليس فليس فان قلت وهل لا يضر
المستدل اعترافه بثبوت القدم قلنا انما يضره اذا لم يجتمع مع ما هو مقتضى
دليله من الحدوث ولا باس باجتماعهما على تقدير محال فان قلت اليس على المستدل
اثبات محالية التقدير المذكور حتى يتم دليله قلنا يصير المستدل في مقابل الناقض
مانعا على ما هو المشهور فيكفيه مجرد الاحتمال فافهم **قوله** والحديث المشهور
اراد به الحديث النبوي اعني قوله صلعم كان الله ولم يكن معه شيء او الحديث
القدسي اعني قوله عز وجل كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق
لاعرف فان ظاهر كل منهما ولا سيما الاول يدل على ان ما سواه تعالى حادث بالحدوث
الزماني وليس على خلاف ما يدل عليه دليل عقلي حتى يلجأ الى تاويله وارتكاب خلاف
الظاهر فيه فان الدلائل التي اوردها الفلاسفة ومن تبعهم في اثبات القدم الزماني
لما يسمونه المبدعات كالعقول والافلاك كلها مقدوحة مدخولة كما تقرر في محله
فيجب المصير الى ما يدل عليه ظواهر ما نقل بالتواتر عن الانبياء الثابت صدقهم
بدلالة المعجزات الباهرة ثم ان التابعين للفلاسفة الغير المبالين عن القول بالقدم
الزماني للمبدعات المذكورة تصدوا لتاويل الحديث من وجهين الاول ما ذكره بعض المتفلسفة
فاجراه الى تاويله صريحا بصرف لفظ كان عن ظاهرها الدال على الزمان الماضي نظرا
الى ما توهم من ان ظاهرها يستلزم ان يكون تعالى زمانيا بناء على عدم معرفة ان معنى
كونه تعالى ليس بزماني على ما يستنبط من آثار اصحاب العصمة عم عدم جريان
السؤال عنه بمتى كان وعدم جواز التغير فيه لا عدم مقارنته للزمان والى ما توهم
من وجوب كون الزمان موجودا او موهوما منتزعا من بقاء الواجب تعالى وانه ليس
من الموجودات الخارجية ولا مما ينتزع من موجود محكوم عليه بالحدوث الزماني فحمل الحديث

عن موجود مادي فيحتاج على تقدير
حدوثه الزماني الى زمان آخر وهكذا
بناء على عدم معرفة ان الزمان
يجوز ان يكون امرا موهوما منتزعا
صح

اعتمادا على هذه المقدمات وامثالها على بيان ان ما سواه تعالى حادث دهرى لا زمانى
يعنى تحقق الواجب تعالى فى مرتبة من الواقع والخارج كان جميع ما سوى ذاته المقدس
فى تلك المرتبة معدوما بعدم صريح خالص وليس صرف ساذج ومما يدل على بطلان
هذا التاويل انا لو فرضنا ان يكون قبل كل شىء من المخلوقات شىء آخر منها بلا نهاية و
انقطاع فلا يخلو اما ان يلزم القدم الغير الزمانى والزمانى او لا يلزم شىء منهما ولا يلزم الاول
لان تقدم العدم الصرف الساذج الذى فى مرتبة ذات المبدا تعالى على كل واحد
من احاد السلسلة دفعة واحدة مستلزم لتقدمه على القدر المشترك فيلزم ان
يكون الطبيعة ايضا مسبوقة بذلك العدم فلا يكون قديمة بهذا المعنى وذلك
المؤل ايضا معترف باستواء الافراد والطبيعة فى هذا الحكم على ما نقلنا عنه سابقا
فتذكر وعلى التقديرين الاخيرين اى لزوم القدم الزمانى او عدم لزوم القدم اصلا يجب
ان لا ينافى الصورة المفروضة مقتضى الحديث على التاويل المذكور مع ان باقر
علوم الاولين والاخرين عليه الصلوة والسلام صرح فى رواية جابر الجعفى بتنافيهما
واستدل بثبوت مقتضاه على بطلان الصورة المفروضة حيث قال عم خلق
الشىء لا من شىء كان ولو خلق الشىء من شىء اذا لم يكن له انقطاع ابدا ولم يزل الله
اذا ومعه شىء ولكن كان الله ولا شىء معه الحديث فظهر بشهادة قوله عم ان
المنافاة بينهما من جهة ان الصورة المفروضة مستلزمة للقدم الزمانى وان مقتضى
الحديث خلافه ولعلك اعرف بذلك فاتضح بطلان التاويل المذكور بما لا يخفى
فيه التاويل وتبين المط بوجه لا يتمكن الجارح الا من التعديل فاحفظه حفظ
سيف المجاهدين وانظمه فى سلك نظائره المرغمة لانوف الجاحدين واما
بعض المتصوفة منهم فاشار الى تاويله كناية بما نقل عن بعض مشايخهم انه

لا يسمع

لما سمع هذا الحديث قال الآن ايضا كما كان يعنى ان ما توهموه من ان التعينات
امور اعتبارية ظهورها باعتبار تجليات السارية فيها فلا يكون معه تعالى شىء
موجود من الازل الى الابد فجعل الحديث تعبيرا عن هذا المعنى لا الحدوث الذاتى
للممكنات وقد صرح الدوانى فى شرح الرباعيات بان حاصل امر كن فيكان كما
هو مضمون الحديث القدسى كنت كنزا مخفيا الخ ظهور الحق فى المظاهر
العينية والعلمية فنعوذ بالله من حمل تلك الصادرات النبوية والواردات الولوية
على امثال هذه الخيالات الشعرية والتوهمات الباطلة قوله فليس للمتكلمين الخ
اى بناء على ما ذكرنا من ان المعتمد فى اثبات حدوث العالم هو الاجماع
المنعقد على حدوث جميع ما سوى الله تعالى والحديث الدال عليه ليس
للمتكلمين فى هذا المقام التفات الى التجويز المذكور المخالف لهما باقامة
دليل على حدة على ابطاله اذ يكفى فيما استند اليه اثبات حدوث الجميع
من الاجماع والحديث ولا يخفى انه على ذلك توقف اثبات حدوث
العالم المبنى عليه اثبات القدرة على الاجماع والحديث فيفضى الى
توقف اثبات اصل القدرة ايضا عليهما بالواسطة وفيه شىء اما
اولا فلان الواسطة غير معقولة لجواز اثبات القدرة بها اولا
بلا مؤنة اثبات تلك الواسطة واما ثانيا فلان الشيخ سيصرح
فى مبحث العلم ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف
على التصديق بالعلم والقدرة فيكون اثبات شىء منهما بالادلة السمعية
دورا والمحشى ايضا ثمة لم ينكر ذلك بل ساعد عليه فعلى ذلك لا ينبغى
التعويل هنا على ما ينافيه كما لا يخفى واما التحقيق انه هل يجوز التمسك

المذكور اولا مطوي يجوز مبني على تحقيق كيفية دلالة المعجزة والعلم الحاصل بها على صدق مدعي
النبوة وتحقيق هذه المباحث في محلها ان شاء الله تعالى قوله اي لا دليل عقلا عليه توجيه
من جانب المص لدفع اعتراض الشارح يعني ان المص لم يرد بعدم المعقولية الواسطة
انها غير محتملة بل اراد بعدم المعقولية عدم دلالة دليل عقلي عليها فيكون بحد احتمال
ومثل ذلك الاحتمال غير ملتفت اليه عند المتكلمين في مقابلة الاجماع والحديث والحاصل
ان المص لم يبين نفي الواسطة المذكورة على ما اثبته بالبرهان العقلي حتى يرد عليه انه
لم يثبت حدوث الجميع بل بنى ذلك على الاجماع والحديث ولا شك في دلالتهما وحجيته
وللقائل ان يقول هذا التوجيه ينافي ما سبق من تصريح المص في تلخيص المحصل ان ابطال
خصوص الواسطة بالاجماع المذكور غير مناسب اذ الاجماع المعول عليه انما انعقد
على حدوث جميع ما سوى المبدا الاول على بطلان خصوص الواسطة ~~بالاجماع المذكور~~
~~غير مناسب اذ الاجماع~~ فينبغي ارجاع الواسطة اولا الى ما سواه بما ذكره ثم ما ابطل
به قدم ما سواه من الاجماع وغيره يكون مبطلا للواسطة المذكورة ايضا في ضمنه فلا
ينافي التوجيه المذكور اذ المراد بان كون تجويز الواسطة غير ملتفت اليه مبني على
مخالفته للاجماع المنعقد على حدوث العالم الشامل لتلك الواسطة والحديث الدال
عليه ثم ان المحقق الاسترابادي في رسالته الفارسية اشار الى توجيه آخر من
جانب المص فافاد عند تقرير الدليل الذي نقله من الاربعين والفصول النصيرية
لاثبات حدوث جميع ما سواه تعالى وقد مر ذكره ان قوله قدس سره في التجريد والواسطة
غير معقولة مبني على هذا الدليل وهو تام في هذا المطلب وقد قيل ايضا في توجيه كلام
المص انه مبني على وجوب كون الخالق اشرف واتم من المخلوق او على استحالة ان يكون
موجد القادر موجبا فيكون الواسطة غير ممكنة فيكون اعتراض الشارح مندفعا

وقد ذكر بعض المدققين في بعض رسائله توجيهين آخرين اولهما ان المراد
بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر منه اثر لا نعلمه فلا يعلم به الصانع
فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم او جسماني وقد سبق ان الاجسام والجسمانيات
حادثة والنفوس حادثة لحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت
قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل في الوجود فالعالم والنفوس
والعقول كلها حادثة وح يكون حاصل الجواب عن الاعتراض على الدليل ان
هذا القادر يكون واسطة بين الواجب والعالم اي الاجسام والجسمانيات
والواسطة غير معقولة لكونها معطلة قبل وجود العالم وثانيهما ان اهل الحكمة
اطبقوا على انه لا فضل في الوجود وارادوا بالفضل على ما صرحوا به ما لم يكن منشأ
ولم يدل على وجوده في هذا العالم المحسوس شاهد ولهذا ما جاوزوا عن الافلاك
التسعة والعناصر الاربعة والعقول العشرة التي دلت الدلائل المأخوذة
من احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت تلك الدلائل مدخولة غير مفيدة
لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل والفضل غير ثابت والمجرد الذي تتوهم
كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن
ثابتا ولعل المص بعد ابطال دلائل اثبات العقل نظرا الى مثل ما ذكرنا فقال
الواسطة غير معقولة واراد ان العقل لا يثبتها حيث لا دليل عليها ولم يرد
انها غير محتملة فلا يرد عليه ما يورد على ظ قوله والواسطة غير معقولة انتهى
واعلم ان هذه التوجيهات وكذا ما مر من توجيه المحقق المشكك وما سيأتي من
توجيه آخر للمحشي ثمانيتها مع ما فيها بخصوصها تحمل غير معقولة على معنى ان لا دليل
عقلي عليها او ان العقل لا يثبتها من التكلفات وكالتمسك بنفي التعطيل وعدم

ثبوت الفصل من الخطابيات مشتركة في آن بناء نفي الواسطة المذكورة في كلام
المص ليس على شيء مهده في هذا الكتاب بل انه مبني اما على اعتقاده الدال عليه
قوله ولا قديم سوى الله تعالى واما على الاجماع والحديث واما على دليل عقلي على
حدوث جميع العالم او على ابطال خصوص الواسطة مما هو مذكور في هذا الكتاب
بدون اشعار بشيء منها ولا يخفى ان ذلك تعسف ظ لا يندفع به اعتراض الش
اذ ليس مراده ان هذا الحكم لا يوافق اعتقاد المص او لا دليل عليه اصلا بل
محصل مراده ان المص مقصر في بيان هذا الحكم في هذا الكتاب من حيث انه لم يذكر
فيما سبق ما يمكن ان يكون مبنى هذا الحكم والاعتماد في مثله على محض الدعوى
او على ما هو مذكور في كتاب آخر غير مناسب لشانه ولما كان المذكور في
تلخيص المحصل صريحا في ان مبناه دخول الواسطة فيما سوى الله تعالى المحكوم عليه
بالحدوث قرر معناه على طبق ما ذكره المص فيه وخصص التقصير بعدم اثباته
فيما سبق حدوث جميع ما سواه تعالى فعلى ذلك تبين ان اعتراض
الش بتلك التوجيهات غير ساقط وان الموجه في هذا المقام مغالط ولو كان الش
اورد حاصل هذا الاعتراض على قول المص وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب حيث
بنى نفي الايجاب على حدوث العالم المفسر بجميع ما سوى الله تعالى مع انه لم يثبته فيما سبق
لكان اظهر ولما يبق مجال التوجيهات المختصة بتصحيح خصوص عدم معقولية
الواسطة اصلا ولعل الباعث على ما فعله من تقديم تقرير معنى عدم معقولية
الواسطة بارجاعها الى العالم باعتبار دخولها في مفهوم ما سوى الله تعالى على طبق
ما ذكره المص في تلخيص المحصل وتاخير الاعتراض المذكور هو ان يسد اولا بتمهيد هذا
الالزام باب تجويز ان يكون المراد من العالم ههنا مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة

اوجملة

او جملة موجودات متجانسة كعالم الطبيعة مثلا على ما ذكره الشيخ في ترجمة رسالة
الحدود لا جميع ما سوى الله تعالى على ما اشتهر حتى يكون الاعتراض المذكور واقعا فتبين
من مدارج الكلام انا لو اغمضنا عما صرح به المص في تلخيص المحصل في معنى عدم معقولية
الواسطة واردنا تصحيح هذا الكلام في نفسه بحسب الحال والمقام لكان احسن
التوجيهات ان يقال ان المقصود ههنا اثبات طريقة من كونه تعالى قادرا مختارا وابطال
طريقة خصومهم اعني الفلاسفة القائلين بالايجاب تعالى مع دفع ما استندوا به
في تصحيح طريقتهم من اثبات حركة سرمدية واسطة في صدور الحوادث عنه تعالى
وهذا هو غرض جميع المتكلمين في هذا المقام كما لا يخفى على من حدق نظره في مرمى
سهامهم وتعمق في تحقيق حال رشحات اقلامهم فيمكن ان يستنبط هذا
المقصود من كلام المص على وجه لا يتوجه عليه تقصير في بيانه في هذا الكتاب
ولا يحتاج الى تكلف وخروج عن مسلك السداد والصواب بان يحمل العالم ههنا
على الاجسام على ما هو الاصطلاح المذكور كما عرفت فيكون التمسك بحدوثها على
نفي الايجاب موافقا لما اثبته سابقا وقد كان التمسك بحدوث شيء منها ايضا
كافيا في اثبات هذا المط كما مر لكن اراد قدس سره بالحدوث بالتمسك الى
حدوث الجميع دفع مستند الفلاسفة في تصحيح طريقتهم يعني قولهم بتوسط
الحركة بين الحوادث والموجب القديم اذ بناء على حدوث كلها المشتمل للحركة
على موضوع الحركة المذكورة ايضا لا يبقى مجال الاحتمال الذي اعتمدوا عليه لدفع
استحالة توسط الشيء في حدوث ما تقدم عليه المستلزم لتقدمه على نفسه بمرتبتين
فيكون التصريح بعدم معقولية الواسطة تنبيها على ضرورة عدم امكان تلك
الواسطة على التقدير المذكور فصارت الحجة بذلك تماما على الفلاسفة وبطل

وبظلاما كان عمدتهم في تصحيح طريقتهم ولم يبق لهم الا شبه معدودة سيشير المص
الى جوابها الضعاف عن قريب وليس للمتكلمين في مقصودهم هذا مخالف
سواهم حتى يجب التعرض لابطال تمسكهم ايضا والاحتمال الذي ذكر لتعرض
الشارح لم يذهب الى صحته احد من العقلاء حتى يكون مطلوبه متعلقا به ولا باس بعدم
لابطال مثل ذلك ولا قبح به ولا تقصير على المصنف في بيان المقصود
ولو عدا مثل ذلك تقصيرا لكان في اكثر المباحث مقصرا لظهور انه لم يستوف
في جميع المباحث جميع الشقوق والاحتمالات بل انما اقتصر في كلها على ما هو الاهم وليس
على المصنفين فوق ذلك والجواب ان هذا الاحتمال مع وضوحه وخلوه عن مزيد
كلفة لم يتفطن به احد مع كمال اهتمامهم في النظر في هذا المقام وارتكاب تكلفات
سخيفة في تصحيح هذا الكلام **قوله** عن معنى ما بالقوة اي عما يفهم من لفظ ما بالقوة
وتوضيح المفهوم ان ما موصولة والباء للسببية المجازية والمراد من القوة
هو الامكان على ما ذكره الشيخ في الهيات الشفاء ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة عما هو المشهور
فيه من المعنى المقابل للضعف او للعجز او لسهولة الانفعال الى كل حال يكون في شيء
هو مبدا تغير يكون منه في آخر من حيث انه آخر وان لم يكن هناك ارادة حتى سموا
الحرارة قوة لانها مبدا التغير من الحار في آخر بانه آخر ثم بعد ذلك لما وجدوا الشيء
الذي له قوة بالمعنى المشهور قدرة كانت او شدة قوة وليس من شرط تلك القوة
هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل له من حيث القوة امكان ان يفعل وامكان ان
لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي في حد الامكان موجودا
بالقوة وسموا امكان قبول الشيء او انفعاله قوة انفعالية انتهى خلاصة كلامه
فالمفهوم من ما بالقوة الحالة الحاصلة للذات باعتبار الامكان الذي هو سلب الضرورة

ولا شك

رب يسر

ولا شك ان تلك الحالة امر عدمي وعلى طبق ذلك يكون الفعل المقابل للقوة المذكورة
هو الوجوب والمفهوم من ما بالفعل الحالة الحاصلة للذات باعتبار الوجوب وهذه الحالة
يكون وجودية يقابل الحالة الاولى والفرق بين الحالتين من جهة اخرى ان الثانية
غير مخصوصة بالواجب بالذات لجواز عروضها بسبب خارج للممكن بالذات
بخلاف الاولى لانها مخصوصة بالممكن بالذات لاستحالة عروض الامكان مطلقا
للواجب بالذات فالواجب بالذات بريء من كل الوجوه عن معنى ما بالقوة
وما سواه من الممكنات الموجودة فيه معنى ما بالقوة من تلقاء نفسه ومعنى ما بالفعل
باضافته غيره اذا تمهد ذلك فالوجه في تقرير الدليل ان الممكن لو كان مفيدا
للوجود اي مخرجا للشيء من القوة الى الفعل يعني من صرافة الامكان الى الوجوب
لكان هذا الوجوب المترتب عليه يجب ان لا يترتب على ما له من غيره فقط لازم
ان يكون المفيد بالحقيقة ح هو الغير ليس الا هف فيلزم ان يكون لما له من
تلقاء نفسه دخل فيه فيكون العدم شريكا في افادة الوجود وكان لما بالقوة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو باطل ضرورة ان احد المتقابلين
لا يمكن ان يكون دخيلا في تحقق الآخر وبهذا التوضيح والتقرير تعرف ان ما قيل
في هذا المقام تعديلا وجرحا راد الى الجهالة وناش من عدم فهم المراد وان اعظم
ما يقدح في هذا الدليل امر افعال العباد الاختيارية فان هذا الدليل لو تم لوجب
ان يكون تلك الافعال مستندة الى الواجب تع كما هو رأي طوائف المجبرة
ولكن المحققون من غيرهم حتى الفلاسفة على ما نقل عنهم ينكرون ذلك ومعتمدهم
فيه النص كما يجيء من قول المص في الكتاب والنص قاضية باستناد افعالنا
الينا فينتقض الدليل بذلك وياتيك حله عن قريب ان شاء الله تعالى **قوله**

والاعراض المفارقة لذات الموجد لا يخفى ان عبارة المص المحشي في بيان مقتضى الدليل
مضطربة ادعى اولا ان الدليل قائم بان الممكن لا يوجد جوهرا فخصص الدعوى بالجواهر ثم نقل
عن التحصيل ما يوهم لزوم الاعم مما ادعاه عموما شاملا لجميع الممكنات حتى افعال العباد
كما عرفت ثم لما استشعر ثانيا بان دخول افعال العباد في هذا الحكم مكابرة وخروج سائر
الاعراض عن مقتضى الدليل تحكم خصص دلالة البرهان العقلي باختصاص المبدا تعالى
بايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد فيتوجه عليه ان البرهان النافي للوسائط
المفوضة ان كان هو المنقول من التحصيل وما يدل عليه هو المعتمد فمقتضاه عام و
التخصيص مطلقا غير موجه وان كان المراد بالبرهان المذكور غير ذلك في فائدة نقل ذلك المحض
الاشعار بموافقة الفلاسفة في اصل المطلب في كون ما لم ينقل الحق بالذكر مما نقله
ان دل الغير المنقول على دخول غير الجواهر في الحكم فما الوجه لتخصيص الدعوى اولا وان لم يدل
فما معنى ادخال الاعراض المفارقة لذات الموجد اخرا وغاية ما يمكن بان يتكلف في اصطلاح
المقام ان يوجه التخصيص الاول بانه اشار به الى ان هذا القدر يكفي في دفع الاعتراض
المذكور اذ يلزم على فرض كون الواسطة المفوضة موجد العالم الجسماني ان يكون موجد
الجوهر قطعا فبمحض دلالة الدليل على عدم جواز ذلك يبطل تلك الواسطة بدون حاجة الى
اعتبار الزائد عليه ولا ينافيه ان دل الدليل على الاعم من ذلك وان يوجه التخصيص الاخر
بانه اراد به رفع التنافي بين مقتضى الدليل وضرورة صدور الافعال الاختيارية عن
العباد بان حركات العباد من الاعراض المقارنة لذات الموجد وانما يقتضي الدليل
دخول الجواهر والاعراض المفارقة لذات الموجد فهي خارجة عن مقتضى الدليل فلا
تنافيه ولا ينتقض الدليل بها ولا يخفى ان هذا التوجيه انما يتصور اذا كان المراد بالبرهان
العقلي هنا غير المنقول عن التحصيل والا فمقتضاه عام كما عرفت ومن اعجب الغفلات

ماوقع

ما وقع لبعض الناظرين في هذا المقام حيث حمل المفارقة في قوله والاعراض
المفارقة لذات الموجد على المقابل للمادية حيث اعترض على التخصيص المذكور
بان البرهان المنقول عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على ان ايجاد
موجد ما وافاضة وجود موجود ما سواء كان جوهرا او عرضا مفارقا كان
او ماديا مختص بجنابه جل سلطانه انتهى وزعم بعض الفضلاء ان قيد المفارقة
هنا ليس للتخصيص حيث قال معنى الكلام ان البرهان العقلي دال على
ان الجواهر والاعراض مطلقا يصدر عن المبدا الاول البرئ عن القوة فقوله
المفارقة لذات الموجد اي المباينة لها اما لان المفروض هو الجواهر والاعراض
المادية وهي مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المفروضة انها مجردة و
اما لان المعلول يجب ان يكون مباينا للعلة بوجه انتهى فانظر الى اطراف
الكلام وتدبر **قوله** وهذا لا ينافيه تصريح بما اشار اليه بقيد المفارقة
لذات الموجد كما عرفت وما ينبغي ان تعرفه ان معرفة كون حركات
العباد من الاعراض المقارنة لذات الموجد حتى تعرف عدم المنافاة
المذكور موقوف على معرفة ان موجدها هو العباد بالنص او بالدليل
وهكذا الحال في سائر الاعراض فما دام لم تعرف موجدها لا تعرف حالها
من المفارقة والمقارنة فلا تعرف انها هل هي داخلة فيما يدل عليه الدليل ام
لا والحاصل ان تعيين الاعراض التي يختص بايجادها المبدا سبحانه بالمفارقة
لذات الموجد يكاد ان يكون ردا الى الجهالة اذ لا يتميز به حال شيء من الاعراض
الا بانه لا يمكن ان يكون مستندا الا ممكن اذا كان مفارقا عنه هذا على تقدير
ان يكون المفارقة صفة للاعراض خاصة واما على احتمال ان يكون صفة

بالجواهر والاعراض كليهما فيكون الابهام اكثر اقول ليس مفاد الدليل المذكور الا ان
كل ما يكون مفارقا عن ممكن سواء كان المفارق المذكور جوهرا او عرضا لا يمكن
ان يكون الممكن المذكور موجدا له بل يجب ان يكون موجده هو الواجب او ممكنا
آخر يكون مفارقا بالنسبة اليه وهذا القدر وان كان كافيا في ابطال
الواسطة المذكورة لظهور ان العالم الجسماني مفارق للجوهر المفروض لكن
سياق كلام المحشي يحوم حول الاعم من ذلك كما لا يخفى على انه لقائل ان يقول
هذا القدر لا يبطل الواسطة ايضا لم لا يجوز ان يوجد الجوهر المفروض على سبيل
المباشرة امرا مقارنا لذاته مستتبعا وجوبا لوجود العالم الجسماني فيكون صدور
العالم عن الواسطة المذكورة على سبيل التوليد فلا بد لنفي هذا الاحتمال
من دليل آخر وما ذكره الاشاعرة في ابطال اصل التوليد مقدوح كما تقرر في محله والاستبعاد
في توليد الجسم من حيث انه لم يذهب اليه احد من القائلين بالتوليد ايضا لا ينفع
في المقام ثم ان بعض الفضلاء بعد ما نقلنا عنه من حمل قيد المفارقة على غير التخصيص
تصدى لتوجيه ما صرح به المحشي بعده من عدم منافاة الدليل لصدور حركات
العباد عنهم بانه اشار الى رد كلام من يقول اذا كان التاثير في الكل من الله تعالى
فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم تاثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة
واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من له جميع انحاء العدم والقوة
فيه عدم كونهم موقوفا عليهم لافعالهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء
العلة التامة بمعنى انه لو لم يكن وسائط لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء
الوجود وهذا القدر كاف في كونهم غير مجبورين فلتلك الافعال اعتباران احدهما
دخولها في سلسلة الفيض الالهي فهي كسائر الممكنات من مفيض الوجود وثانيهما

دخولها في السلسلة الطويلة وهي سلسلة التوقف لبعضها على بعض في نزول
الوجود ووصوله اليه لعدم صلاحيته بغير هذا الوجه كصدور العرض مثلا
منه فانه لا يمكن الا بعد صدور الموضوع منه لان مرتبة وجوده اتم مما يكون
بمنزلة ظلاله وهكذا سائر الموجود وهذا التحقيق غير ما قالته الاشاعرة مع
اشتراكها للحكماء في الحكم بان لا مؤثر في الوجود الا الله لان الحكماء يقولون باللزوم
والارتباط وعلاقة الايجاب كما انهم يقولون بالمقدمات مما يتوقف عليها النتائج
بحيث لا يترتب عليها بمجرد الاتفاق بل لعلاقة لزومية بخلاف الاشاعرة
فانهم يقولون بترتب تلك النتيجة المخصوصة على تلك المقدمات بمجرد عادة الله تعالى
كما ان الانسان اذا احمل شيئا وثقله بانفراده ويضع شخص آخر يده تحت
هذا المحمول فانه لا اثر لوضع يده في نقله فهكذا الامر في كل ممكن بالنسبة الى الله تعالى
عندهم انتهى وفيه بعد الاغماض من عدم ملائمة هذا التوجيه لكلام المحشي لظهور
انه في صدد التوفيق بين مقتضى الدليل وضرورة استناد الحركات الاختيارية
اليهم على سبيل الصدور عنهم كما صرح به لا على سبيل التوقف العام الشامل لجميع
ما يحتاج الى الوسائط وجوبا او عادة ان هذا القدر لا يكفي في دفع لزوم الجبر عنهم
بل هو قول بالجبر الصرف اذ الاعتباران المذكوران كما انهما جاريان في الافعال
المذكورة جاريان ايضا بلا فرق يعتد به في مثل حركة المرتعش واضاءة الشمس
من الآثار المنسوبة اليها لا شك في كونه مجبورا صرفا وسخرا محضا ولو كانت
المضايقة في تسميته بالجبر باعتبار وقوع تلك الافعال بواسطتهم
بالقدرة والارادة فلا شك في اشتراكه معه في مفسدته التي هي لزوم عدم
توجه المذمة والملامة عقلا على شيء من افعالهم الاختيارية المخالف للبديهة

رب يسر رب يسر رب يسر وتمم

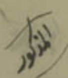
العقلية وعدم استحقاقهم الثواب والعقاب المنافي للضرورية الدينية وهل يكون
تلك الامور بالنسبة الى افعالهم عند المنصف اللبيب الغير المكابر لمقتضى العقل
الا كحمل الشجرة على الاثمار ولزوم النار على الاحراق وثواب الدار على ايواء الغريب و
عقاب السبيل على فساد التخريب بمحض انها من اجزاء العلة التامة لهذه الآثار وانها
لو لم تكن وسايط لم يظهر تلك الافعال ثم ان كون هذه المقالة غير ما قالته الاشاعرة
لو لم يظهر بالمطابقة فظاهر انه لم ينفع فيه لان القول بالوجوب المذكور اشد منافاة
لدعوى عدم الجبر من القول بانه على سبيل اجراء العادة وانه لو لم تؤثر علاوة قدرة
الله التي هي اقوى من قدرتهم لكانت قدرتهم مؤثرة ولذلك لم يوردوا على الاشاعرة
مثل ما اوردوا على ابي الحسين البصري انه ناقض نفسه في اسناد الفعل الى العبد
موافقا لما هي به المعتزلة مع قوله لوجوب الفعل بالنظر الى المبادي حتى قيل
ان هذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابي الحسين
فلعله اراد بذلك التلبيس على اصحابه لئلا يتنبهوا برجوعه عن الاعتزال ثم ان دعوى الاشاعرة
المقدمة القائلة بان لا مؤثر في الوجود الا الله مشهورة مذكورة في كتبهم واستدلوا
عليها بدلائل عمدتها عمومات القرآن كقوله تعالى هل من خالق غير الله ولا يثبت شيء
منها مطلوبهم كما تقرر في محله واما قول جمهور الفلاسفة بها فلا يفهم صريحا من شيء
من كلامهم المتداول بين المحصلين بل ان ظاهر مقالاتهم ينبئ عن خلاف ذلك كما
لا يخفى من تتبع مسلكهم في بيان ترتيب الموجودات وسياق ظاهر عبارة صاحب
التحصيل ايضا مشعر بانه خالفهم فيها كما لا يخفى واما ادعى المحقق الدواني في شرح
العقائد ان الشيخ صرح بذلك لم يذكر عبارته حتى تصدقه في تلك الدعوى
وما ذكره المصنف في شرح الاشارات لدفع بعض تشنيعات ابي البركات عليهم ورد بعض

اعتراضات الفخر الرازي على الشيخ من ان قولهم باسناد المعلول الى ما يليه مما هو
منهم فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معطى له
على الاطلاق لم يؤيده بشاهد وبالجملة احد ممن اسند القول بها اليهم لم يذكر
قبلهم لاثباتها على ما ذكره صاحب التحصيل وما يمكن ان يقال من جانبهم لاثبات
تلك المقدمة بناء على اصلهم في الايجاب وامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة ان سلسلة الممكنات الموجودة بعضها مرتبط ببعض ربطا وجوبيا
لا يمكن ان يتخلف اللاحق منها عن السابق وهكذا الى ان ينتهي الى مبدأ
المبادي الذي هو الواجب لذاته فلا يتعرى وجود هذه السلسلة عن كيفية
الوجوب السابق فكما ان العقل يحكم بان موجب حركة اليد مثلا هو
الموجب لحركة المفتاح المترتبة عليها وجوبا وكذا الفتح القفل المترتب
على حركة المفتاح لكسره وهكذا وليس لحركة اليد وحركة المفتاح في
هذه السلسلة شان سوى كونهما من الوسائط والاسباب
يحكم ايضا بعدم الفرق بين هذه السلسلة والسلسلة العظمى المشتملة
على جميع الموجودات الممكنة في آن وجوب كل من احادها فائض من مبدأ
مباديها المنقطع لديه السلسلة المذكورة وان ما سواه لا دخل له سوى
كونه من الآلات والاسباب والظاهر ان كلام صاحب التحصيل ايضا
على ما قررته مبني على هذا الاصل اذ المترتب على الشيء من غيره انما يمكن اسناده
على سبيل الصدور الى الغير اذا كانت الواسطة المستندة اليه ملزومة
للمترتب المذكور عقلا كما في المتولدات واما اذا كانت الواسطة
بحيث يجوز العقل الانفكاك بينها وبين ما يترتب عليها كالمبادي القريبة

للافعال الاختيارية حيث يصح الصدور واللاصدور بالنسبة اليها بدون
وجوب كما هو راى اهل الحق فكونه حينئذ صادرا عما صدرت الواسطة عنه
ثم وهذا هو سر ما يقضى به الضرورة من صدور الافعال الاختيارية عن العباد
مع ان وجود العبد مع جميع ما يتقدم على فعله الاختيارى من القدرة والداعى
وغيرهما صادر عن غيره فانقدح اصلهم وانحلت الشبهة المبنية عليه فتامل

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الش عن ادلة المخالفين المخالفون هنا كما صرح سابقا هم الفلاسفة
والظ كما ان المراد قدماؤهم القائلون في حقه تعـ بالايجاب الطبايعى على
ما نقل عنهم اكثر المتكلمين فان ظ المعارضة الاولى مع جوابها بل ايض انما
يناسب ما ذهبوا اليه لا ما ذهب اليه متاخروهم على ما حققه المحشى فيما سبق
وتوضيح البيان في الاولى ان حاصل هذه المعارضة احد طرفى الفعل والترك
واجب والاخر ممتنع دائما فيستحيل التمكن من كل من الفعل والترك كما هو
مقتضى القدرة فلو حمل التمكن المذكور على صحتهما بالنظر الى شرايط التاثير
ايضا حتى يكون الاستحالة عبارة عن الايجاب القايل به متاخروهم لكان
جواب المص لا يقابلها كيف ولا ينافى ذلك ما ذهب اليه المص اذ هو مقر
بالاستحالة المذكورة بالنظر الى الشرايط وانما الخلاف بينه وبينهم كما مر سابقا
في كيفية اقتضاء الشرايط تلك الاستحالة فان المص جوز ان يستدعى الشرايط
المذكورة لزوم الانفكاك دونهم وليس في عبارة المص ما يمكن ان يحمل
على مقتضى هذه الدقيقة المتنازع فيها بينه وبينهم المناسبة لجوابهم على التقدير



المذكور بل المستفاد منها هو التزام الاستحالة المذكورة بالنظر الى الشرايط باستظهار الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل فلا يناسب ذلك الا مع من يدعى الاستحالة بالنظر الى مجرد الذات
كقدماء الفلاسفة فالتحقيق ان الش في كلامه من اول المبحث كما مر الاشارة اليه ناظر
على ان المنظور اثبات الاختيار بالمعنى المقابل للايجاب الطبايعى وتقرير الدلايل والاجوبة
على طبق ذلك وظ عبارة المص ايض لا يابى عنه بل يساعده ولكن المحشى لما استبعد ذلك
بناء على ما جعل المتنازع فيه في هذا المبحث شيئا آخر واكثر ايجابه على الش مبنى على هذا
الخلط وبعض الافاضل بعده تفطن له ان هذا الدليل على ما قرره الش مع جوابه
ليس موافقا لما حققه المحشى انه موضع الخلاف بين المص ومخالفيهم في هذا
المقام ويح فيما سبق استظهارا بعدم الموافقة المذكور كون المقصود في هذا المبحث
اثبات الاختيار بالمعنى المقابل للايجاب الطبايعى كما نقلنا عنه قال والظ ان قول
المص هذا اشارة الى رد توهم جمع الجبر باعتبار الوجوب المذكور انتهى فتامل ثم
ان شبه المخالفين في هذا المقام كثيرة يحتوى عليها الكتب الكلامية الا انها دايرة
بين مسلكين حاصل مسلكهم الاول نفى القدرة مطلقا وحاصل الثانى نفى خصوص
قدرة الواجب تعـ والادلة الثلثة التى اجاب عنها المص هنا على ما قررها الش انما هى
من مسلكهم الاول ومما تشبثوا به في مسلكهم الثانى ما وصفه النحرير الرازى في الاربعين
بانه هو السؤال القوى الذى عليه يعولون وبه يصولون وملخصه ان القادر المحكوم
عليه بانه يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل انما يجب ان يتوقف
رجحان احد الطرفين فيه على مرجح لامتناع الترجيح بلا مرجح وان يكون الطرف
الراجح واجبا لاستحالة ترجيح المرجوح فلو كان المرجح الموجب لاحد الطرفين لازما
لذات القادر لما يبقى فرق بينه وبين الموجب لاستحالة تمكنه من الطرف الآخر منه وانما يحصل الفرق اذا كان

المرجح اما منفصلا كلما حصل صار القادر واجب التاثير وكلما زال صار ممتنع التاثير
ولا يجوز ان يكون تاثير الواجب تع موقوفا على شيء منفصل عنه لانه تع مبدا الكل
ما سواه فلا يجوز ان يكون قادرا وجوابه على طريق الاشاعرة منع امتناع الترجيح
بلا مرجح وعلى طريقة بعض المعتزلة القائلين بامتناعه منع وجوب الطرف الراجح
بناء على ما ذهبوا اليه من كفاية الاولوية وعدم لزوم ترجيح المرجوح على ما مر تحقيقه وتفصيل
اراء الفرق القائلين بحدوث العالم وعلى طريقة المص ومن تبعه من القائلين مع امتناع
الترجيح بلا مرجح بوجوب الطرف الراجح وعدم كفاية الاولوية منع الفرق بين القادر
والموجب على تقدير لزوم المرجح بالتزام انه يكفي في القدرة ان يكون كل من الفعل والترك
ممكنا بالنسبة الى الذات وانه لا يقدح فيه وجوب احدهما وامتناع الآخر باعتبار
امر غير الذات وان كان لازما بل وان كان عينا لها كالارادة على رايهم وقد مر تصويره
فيمكن ان يحمل عبارة المص ويحكم بعروض الوجوب والامكان لم على دفع هذه الشبهة
ومن احتجاجاتهم فيه ما ذكره الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة بقوله واقوى ما احتجوا
به عليه هو ان المبدا الاول لو كان فاعلا بالقدرة دون الايجاب فتعلق قدرته باحد
مقدوريه دون الآخر ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح بان نسبتها
اليه والى ضده على السواء فيفتقر الى مرجح وهلم جرا فيلزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر
لزم استغناء الممكن عن المؤثر لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وقد تعلقت
باحدهما من غير مرجح وانه سد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن
من غير مرجح انتهى وجوابه على طريقة الاشاعرة اختيار الشق الاول و دفع التسلسل بان
المرجح هو الارادة المتعلقة باحد المتساويين لذاتها تعلقا صادرا عن المختار كسائر
افعاله الاختيارية ولكن بدون مرجح من ارادة اخرى تتعلق به او تعلق آخر من تلك

الارادة

الارادة حتى يلزم التسلسل في الارادات او التعلقات لعدم صدوره عن الفاعل لذاته
بل بالمراد فهي ارادة للمراد قصدا وللتعلق نفسها تبعا ومن تعلقها باحد المتساويين
لكن لا يلزم الا ترجيح الفاعل احد مقدوريه بلا داع وهو جائز لا ترجح بلا فاعل حتى
يلزم استغناء الممكن عن المؤثر على انه يجوز ايضا التزام جواز التسلسل في التعلقات التي
من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج هذا هو ملخص الجواب الذي بالغ
في تفصيله وتنقيحه ذلك الفاضل وهو كما ترى يشتمل مع التزام جواز الترجيح بلا مرجح
الذي هو بديهي الاستحالة عند المحققين على تكلفات ركيكة بجعل تعلق الارادة
من الافعال الاختيارية والفرق بينه وبين سائر الافعال الاختيارية بوجود المرجح
فيها دونه وبتجويز كون الارادة ارادة لنفسها والتزام التسلسل في التعلقات والجواب
الحق عن هذه الشبهة على راي المص وغيره من المحققين اختيار الشق الاول ودفع
التسلسل بان المرجح في الفعل الاختياري هو الداعي الذي عبارة عن العلم بالمصلحة
المختصة باحد طرفي الفعل والترك الثابتة في نفس الامر بدون الاحتياج الى
جاعل فضلا عن المخصص والمرجح وليست من الموجودات المنتمية الى الواجب
والممكن حتى يلزم على الاول تعدد الواجب وعلى الثاني استغناء الممكن عن المؤثر
ومن شبههم القوية ما ذكره صاحب الصحائف وهو ان الواجب موجب لان
مؤثريته ان كانت لذاته او لصفة قديمة وجب دوام المؤثرية بدوامه
واذا وجب كان موجبا لا مختارا وان كانت لصفة حادثة عاد الكلام في
ان مؤثريته في تلك الصفة الحادثة اما لذاته او لصفة قديمة او لصفة حادثة
ويلزم اما دوام المؤثرية او التسلسل والثاني باطل فتعين الاول واذا لزم دوام
المؤثرية لزم الموجبية انتهى ووجه جوابها تظهر مما تقدم قال الش لانها تقتضي

امكان صدور الاثر عن المؤثر اشار باضافة الصدور الى الاثر موصولا بقوله
عن المؤثر الى ان المقصود في هذه المعارضة نفي الامكان الرابطي للاثر بمعنى سلب
ضرورة الوجود والعدم له بالنسبة الى المؤثر فيه لا امكانه في نفسه بمعنى سلب
الضرورة المذكورة باعتبار ذاته ليرتبط بانتفاء المط اعني نفي القدرة عن المؤثر
او ثبوت الايجاب له اذ انتفاء امكانه في نفسه ينافي كونه اثرا لشيء فضلا
عن دلالته على صفة الايجاب للمؤثر فلو اراد المعارض نفي هذا الامكان لكان
حاصل كلامه نفي احتياجه الى المؤثر مطلقا قادرا كان او موجبا فكان مع
كونه شبهة في غاية السخافة لا يناسب المقام فالمراد من عبارة المقاصد ايضا
ان هذا الامكان الرابطي الذي هو مناط للقدرة انما هو في الاثر باعتبار
ذات المؤثر وقدرته فلا ينافي الوجوب الذي يعرضه باعتبار ارادته فظهر
ان بعض الناظرين في هذا المقام من ان تقرير هذا الدليل على وجه يكون
كلام المص جوابا له ان يؤخذ امكان الاثر في نفسه حتى يكون معنى عبارة
المقاصد في جوابه ان الامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير ناش عن قلة التامل
وما ذكره الفاضل السالكوتي من انه لو تم هذا الدليل لزم بطلان التاثير
والتاثر مطلقا بان يقال التاثير في الشيء يقتضي امكان الصدور لكن
الصدور اما واجب او ممتنع فجوابه انه لو اريد باقتضاء التاثير امكان
الصدور اقتضاؤه الامكان العام فلا ينافي الوجوب ولا الامتناع وليس
المراد بالامكان في هذا الدليل ذلك وان اريد به الامكان الخاص كما هو المراد
فنم اذ لا يقتضي مطلق التاثير امكان صدور الاثر عن المؤثر ضرورة انه
على فرض كون المؤثر موجبا تاما يكون الاثر واجب الصدور عنه لاستحالة التخلف

ح بلا شبهة بل مقتضاه انما هو امكان الاثر في نفسه بناء على انه لو فرض واجبا
او ممتنعا بالذات لما يتصور التاثير والتاثر هناك فلا يكون الاثر اثرا او ما اجاب
عنه الفاضل المذكور بعد تسليم اقتضاء مطلق التاثير امكان صدور الاثر بانه
انما يقتضي امكان صدور الاثر امكانا ذاتيا لا وقوعيا ومراد المستدل ان القدرة
يقتضي الثاني لا مجرد الاول وليس بشيء كما لا يخفى قال الش ان اجتمع شرائط التاثير
المراد هو الشرائط المعتبرة في مطلق التاثير سواء فرض من الموجب وح تكون
كقابلية الاثر وارتفاع الموانع وما يشبههما او من المختار وح يمكن ان يعد منها مع القدرة والعلم
والارادة وغيرها او لو خصصت بالمعتبر منها في الموجب لاشتمل كلام المستدل
على نوع من المصادرة اذ يتوجه عليه على ذلك ان وجوب صدور الاثر ح انما هو على تقدير
كون المؤثر موجبا كما هو المدعى اذ لو فرض مختارا لا يكفي فيه تلك الشرائط وهو ظ
ولو عممت بحيث يشتمل المعتبر في المختار ايضا لقدح الحكم بالامتناع على تقدير عدم الاجتماع
بالنسبة الى الموجب الا ان يتكلف فيه نوع من الالزام وهو غير مناسب
كما لا يخفى فلا يذهب عليك ان توقف مطلق التاثير على شيء من الشرائط كما
صورنا لا ينافي ايجاب المؤثر ولا كونه مؤثرا لذاته لان كون الشيء مؤثرا لذاته
ليس معناه ان يكون موقوفا على شيء سوى ذاته كيف وقابلية الاثر
وارتفاع الموانع معتبرة في تاثير كل مؤثر حتى في مثل احراق النار واضاءة الشمس
فلا يتصور المؤثر لذاته بهذا المعنى اصلا بل هو في مقابل كونه مؤثرا لداعية وارادته
مثلا كما مرت الاشارة اليه في تفسير الايجاب الطبايعي فلا يتوجه ان هذا
الترديد من جانب القائلين بالايجاب الطبايعي غير مناسب فافهم قال الش
لامتناع تخلف الاثر هذا انما هو على طريقة المجوزين للتخلف عن القادر المختار وان اجتمع

جميع شرائط التأثير وحاصل مرامهم ان القادر يجب ان يكون من كل من طرفي الفعل
والترك ولا يتحقق ذلك الا باجتماع شرائط التأثير بالنسبة الى كل منهما فيلزم التخلف
بالنسبة الى واحد منهما ضرورة ودعوى ان وجوب احد الطرفين بالاختيار
لا ينافي الاختيار بل يحققه غير مسموعة عندهم بناء على ان ذلك الوجوب يخرج فعله
عما هو مناط الافعال الاختيارية ومميزها عن غيرها من استحقاق المدح او الذم عليها عند
العقلاء والاستاد ره اقام على هذا المطلب في حواشي العدة برهانا متينا فليطلب
هناك قال المص ويمكن عروض الوجوب له يحتمل هذه العبارة في مبحث
العلم في جواب من قال انه تع لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك
الحوادث ممكنة واجبة بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين
والفرق بينهما ان المراد بالوجوب ه هو الوجوب السابق لانه من جهة العلة وثمة
هو الوجوب اللاحق لانه من جهة العلم التابع للمعلوم والمراد بالامكان ه هو الامكان
الابطي بالمعنى الذي عرفت وثمة هو الامكان الذاتي المستوفي فالمستفاد
من العبارتين جواز اجتماع الوجوب السابق مع الامكان الذاتي واما اجتماع
الوجوب السابق مع الامكان الذاتي فاشار المص الى جوازه في الامور العامة
واجتماع الوجوب اللاحق مع الابطي ايض متصور ويمكن حمل عبارة
المص ه عليه فيكون اشارة الى دفع شبهة مشهورة في الايجاب بغير ما قرره
الش وهي ما يكون ذكره الفخ الرازي في الاربعين وملخصه ان الله تعالى
عالم بالمعدوم بانه يقع او لا يقع في الوقت وخلاف المعلوم محال الوقوع فما
علم الله تع وقوعه كان واجب الوقوع ممتنع العدم وما علم عدمه كان على
عكس ذلك في القدرة على الشيء بمعنى امكان كل من الفعل والترك بالنسبة

اللاحق صح

الى القادر ره وتوزيع الجواب ظ ولا يبعد ان يحمل الوجوب في عبارة المص على
الاعم من السابق واللاحق فيندفع بها الشبهتان معا قوله فان الارادة
عند المص غير زائدة على الذات تعليل للمناسبة واشارة الى ان عدم
مناسبة عبارة الش انما هو باعتبار انها من حيث اشتمالها على لفظ الانضمام
موهمة لزيادة الارادة على الذات مع انها خلاف مذهب المص ويمكن
ان يكون المقصود انها من الحيثية المذكورة موهمة لحدوث الارادة فلا تناسب
المقام بقرينة ما سيصرح به في مثل هذه العبارة انها ليست على ما ينبغي لانها
لا يناسب الا مذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل كبعض شيوخ المعتزلة
ولكن المناسب على هذا التقدير ان يقول فان الارادة عند جمهور المتكلمين
غير حادثة كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اللفظ المذكور انما يوهم زيادة الارادة
على القدرة لا على الذات الا ان يقال زيادتها على القدرة التي هي عين الذات
مستلزمة لزيادتها على الذات ايض فتامل وفسره الفاضل السماكي بانضمامها
اليها في الملاحظة والاعتبار ثم قال وح ينطبق الجواب على مذهب المص وكانه
تعريض على المحشي وللقائل ان يقول ليس التعريض في موقعه لان التفسير
المذكور وان كان مطابقا لما قصده الش لكن لا يندفع كون اللفظ
موهما لخلاف المقص وعدم المناسبة انما هو باعتباره ويمكن ان يقال ان
عبارة الش بالمعنى المذكور ايض غير ملائمة من جهة اخرى هي ان الوجوب المذكورة
انما يتفرع على اعتبار الارادة فقط سواء انضمت في الملاحظة الى القدرة
او لا فان جمهور الفلاسفة ايض يحكمون بالوجوب المذكور باعتبار العناية
التي عندهم هي الارادة مع انهم غير قائلين بالقدرة فتدبر قوله ولا على الداعي

ولا على العلم بالاصلح لا دخل لعدم زيادة الارادة الزايدة على الداعي وهو العلم بالاصلح
في تحصيل المناسبة المذكورة وانما هي باعتبار عدم زيادتها على الذات كما عرفت فذكر
الاول منهما للتوطئة الثاني بناء على ان الاول مصرح به في الكتاب كما يجيء في بحث الارادة
والثاني مشهور من مذهب المص بتوسط الاول فيحصل بذكر الاول الايناس بالثاني
وذكر الثاني للتوطئة البحث الذي يذكره متصلا به لان ضم الارادة هناك
يقوي البحث المذكور باعتبار انه لا يبقى مع ذكره والاشعار بعينيته مجال توهم
ان يكون وجه انفكاك الذات عن المراد توقف الارادة على حصول العلم المذكور
فالبحث مع الاشعار المذكور يكون اوقع فتامل **قوله** فان قيل اذا كان
الارادة الخ جعل مناط توجه السوال عدم زيادة الارادة والعلم بالاصلح ولعله
قصد ان السوال على هذا التقدير اظهر واقوى والا كلام في طرح شبهات الفلاسفة
يكون مناط سوالهم هذا عدم ما يحتاج اليه الفعل من الارادة وغيرها سواء كان
زايدا على الذات او عينا لها فيتوجه السوال على كل من القائلين بالعينية والزيادة
من القائلين بقدم الارادة الا ان يقال لم يجعل مناط السوال عدم الزيادة
فقط بل مع الوجوب المعترف به فتبديل ذلك باعتبار الارادة فكانه قال
مع الوجوب المذكور اذا كانت الارادة الخ فالقائلون بالزيادة لما لم
يقولوا بالوجوب المذكور لا يتوجه عليهم هذا السوال وللقائل ان يقول
على ذلك يكفي الوجوب المذكور في كونه مناطا لتوجه السوال سواء كان
الارادة عينا او زايدة فيلغو ذكر عدم الزيادة وبالجملة تنقيح هذا السوال
والجواب لا يخلو عن اشكال وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا المقام
ان المحشي قصد بهذا السوال كلاما من جانب الحكماء على المص فكانهم

يقولون

يقولون ان الاشاعرة فروا من لزوم الايجاب بنفي امتناع الانفكاك بتجويزهم
الترجيح بلا مرجح وعدم القول بالوجوب وبعض المعتزلة وان قبلوا لكونا قليلا
بالقول بوجوب المرجح ولكن قالوا لا يقتضي المرجح وجوبا بل اولوية تنفي لزوم
الايجاب فنحن خلينا الطائفتين بمكابرتهم واما انت فلما وافقتنا على القول
بالوجوب باعتبار الارادة فما بقي لك مخلص عن لزوم الايجاب الا بالقول
بانفكاك الارادة عن الذات وحدوثها على ما هو راي بعض المتكلمين فاذا
كانت الارادة ايضا عندك غير زائدة على الذات ولا على العلم بالاصلح كما هو
مذهبنا بعينه فكيف يمكنك القول بانفكاك الذات عن المراد وانتفاء الايجاب
ومن اين نشا هذا الخلاف بيننا وبينك وملخص تقرير جواب المص عن
هذا السوال ان الدلائل لما تمت عندي على حدوث العالم [illegible]
الانفكاك المذكور فجزمت بان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح اقتضى
الايجاد على هذه الكيفية لان الاصلح بحال العالم انما هو الوجود الحدوثي
كما انكم باستظهار شبه القدم زعمتم ان العلم بالاصلح الذي تسمونه عناية
تارة وارادة اخرى اقتضى الوجود دائما فهذا هو منشا الخلاف **قوله** لما
كان المراد الخ يعني لما كان متعلق العلم بالاصلح الذي هو مرجح ايجاد العالم
هو ايجاده فيما لا يزال على النحو الذي هو لايق بشانه من التقديم والتاخير
انتفى الايجاب الذي مر ذكره في تحرير محل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة
الذين وافقهم المص اي امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل والحاصل ان العلم بالاصلح لما كان متعلقا باحداثه في
حد خاص من الزمان الموهوم لم يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاده الازلي

فانتفى الايجاب بالمعنى المذكور نعم بناء على وجوب الاصلح يثبت الايجاب بمعنى آخر وهو استحالة انفكاك هذا الحادث الكائن صدوره على النحو الواقع اللائق بشانه عن الارادة التى هى العلم بالاصلح وحاصله انه لا يجوز ان ينفك وقوعه على النحو الخاص عن العلم بالاصلح اى يجب ان تقع كذلك بواسطة العلم المذكور وسيذكر المحشى فى آخر الحاشية الاتية هذا المعنى بقوله فالذات يقتضى احداث الحادث فى ان الحدوث بواسطة الارادة التى هى العلم بالاصلح انتهى وهذا الايجاب هو الذى يعبر عنه بالايجاب الخاص وفسره المحشى فيما سبق بايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصلحة النفير **قوله** بمعنى استحالة انفكاك استحالة الانفكاك هنا الى المعروف معنى الايجاب المتنازع فيه الى العلة مع ان مرجعها واحد اذ انفكاك العلة عن المعلول مستلزم لانفكاكه عنها النكتة هى انه على تقدير الايجاب المتنازع فيه يكون مناط الوجوب المذكور هو العلة ووقوع المعلول انما هو على طبق مقتضاها وعلى تقدير هذا الايجاب يكون المناط هو المعلول وايقاع العلة اياه على النحو الخاص على طبق الاصلح بشانه تابع لها بلطف القريحة فانها من النكات المليحة **قال الشارح** وهذا ما يقال الخ اى الذى ذكرنا فى تفسير عبارة المصنف موافق للمراد من العبارة المشهورة عنهم وان كان مخالفا لظاهرها من وجهين الاول ان الوجوب فى التفسير منسوب الى القدرة باعتبار انضمام الارادة وفى العبارة الى الاختيار ووجه التوفيق على تقدير ان يكون الاختيار مرادفا للقدرة كما هو الشائع فى اطلاقاتهم هو ان المراد من الوجوب بالقدرة وجوب يتبعها بعد حصول شرط تاثيرها وهو الارادة ولعله الى هذا اشار الشارح بقوله فان القادر الخ وعلى تقدير ان يكون الاختيار اخص من القدرة بمعنى مجموع القدرة والارادة بناء على ما صرح به المصنف فى رسالة الجبر والاختيار من ان المختار ما له صفتان القدرة والارادة هو ان

الوجوب بالاختيار يكون ح بمعنى الوجوب بالقدرة باعتبار انضمام الارادة فيوافق التفسير المذكور بلا كلفة والثانى ان المقابل للوجوب المذكور فى الحكم بعدم المنافاة بينهما على ما يفهم من التفسير هو امكان الصدور وهو وصف للاثر وعلى منطوق العبارة هو الاختيار وهو وصف للموثر ووجه التوفيق بناء على معنى الاول للاختيار هو ان هذا الامكان معنى رابطى كما مر فيمكن ان ينسب الى كل من الاثر والموثر باعتبار فهو معنى واحد بالحقيقة مختلف بالنسبة اليهما بالاعتبار ولهذا ولهذا عرفوا القدرة بهذا الامكان او ما يوافقه فى المعنى فقالوا تارة القدرة هى امكان الفعل والترك وتارة هى صحة الفعل والترك وبناء على المعنى الآخر للاختيار هو ان عدم المنافاة للوجوب كما انه حق بالنسبة الى الامكان المذكور الراجع الى القدرة فى الحقيقة كذلك حق بالنسبة الى مجموع القدرة والارادة ايضا بالطريق الاولى اذ انضمام الارادة انما ينفع فيه وهو ظاهر ولا شئ هو ان المستفاد من العبارة ح ان الوجوب المذكور لا ينافى مجموع القدرة والارادة وانما المراد على طبق تفسير الشارح عدم منافاته للقدرة وحدها فلقائل ان يقول يجوز اختلاف حكم المفرد والمجموع فى ذلك فتوجيهه ان جواز اجتماع الوجوب مع المفرد المذكور كما هو المستفاد من التفسير مع جواز اجتماعه الوجوب للمجموع المذكور كما هو مفاد العبارة متلازمان يظهر بادنى تامل والسر ان الجزء الآخر من المجموع انما هو معين على المراد فلا يضر ثم ان عدم منافاة الوجوب المذكور للاختيار مبنى على كون الاختيار الثابت له تعالى ما يقابل الايجاب بالطبائع كما هو مذهب جمهور الفلاسفة او ما يقابل الايجاب.

يعني امتناع الانفكاك كما هو رأي المص وبعض المعتزلة زعما منهم ان ما هو
من ضروريات الاديان ليس زائدا على تلك المرتبة فليس عدم المنافي
المذكور مسلما عند المحققين القائلين بان الاختيار الذي يجب ان يثبت
له تع هو الاختيار الكامل اي بالمعنى المقابل للايجاب الخاص بناء على ان مناط
استحقاق العبادة انما هو هذا المعنى وقدم هذه المعاني مفصلة في اول بحث
القدرة فتذكر ثم ان الترديد والحكم بان هذا الوجوب محقق للاختيار كما
ان العبارة المشهورة مزيلة به كانه مبني على زعمهم ان الاختيار المذكور
لا يتحقق الا مع الارادة المرجحة لاحد الطرفين وان الارادة لا تنفك عن
الوجوب فيكون هذا الوجوب المسبب عن تلك الارادة المسببة عن
الاختيار المذكور محققا له ودالا عليه دلالة المسبب على السبب فتامل قوله
لقائل ان يقول الخ هذه الشبهة قريبة مما ذكره في الحاشية السابقة بقوله
فان قيل الخ وقد عرفت ثمة توجيهه ابتناءها على عدم زيادة الارادة وتكرارها
هذا التعويض على الشك في استظهاره في هذا المقام الا تحقيق عدم المنافي
المذكور وكيفية الجمع بين القول بالوجوب وعينية الصفات والقول
بالانفكاك المذكور بجعله عبارة مشهورة حاصلها محض الدعوى او منع
خال عن سند يقوي المدعي فكانه يقول امثال ذلك لا يكفي في تسكين القلوب
ولا يشفي عن داء الجهل بحقيقة المطلب اذ يتيسر معه ان يقول قائل كذا وكذا
وليس في الكلام ما يمكن ان يستنبط من جوابه فلا يليق المقام الا
ايراد تحقيق كاف شاف يوجب طرح ما قيل من امثال هذه العبارة
التي اوردت بمواقعها مطلع المص خلف قاف قوله ينافي القدرة الخ

قد سبق ان مراد المتكلمين بالقدرة والاختيار بناء على ما حققه المحشي تحرير
النزاع عدم لزوم شيء من الفعل والترك اي امكان كل منهما بالنظر الى الارادة
ايضا وقتا ما وان كان موهوما ومراد الفلاسفة عدم لزوم شيء منهما بالنظر
الى الذات فقط وان كان لازما بالنظر الى الارادة وان نزاعهما يرجع الى
الحدوث المستلزم لصحة الترك في وقت ما والقدم المستلزم لوجوب الفعل
دائما فوجه منافاة الوجوب باعتبار الارادة التي هي عين الذات لمراد المتكلمين
دون الحكماء ان الوجوب بهذا الاعتبار يقتضي الفعل دائما بدوام الذات
ولا يصح معه الترك في وقت ما بناء على استحالة انفكاك العلة التامة عن المعلول
فينافي عدم اللزوم الذي باعتبار الارادة ايض كما هو مراد المتكلمين ولا ينافي
عدم اللزوم الذي باعتبار مجرد الذات كما هو مراد الحكماء قوله لا ينافي القدرة و
والاختيار والارادة لعل المنظور من ضم الارادة هنا ان الحكماء اخذوها
في تفسيرهم للقدرة والاختيار فينبغي مع الحكم بعدم منافاة الوجوب
لهما التعرض بعدم منافاته لها ايض فتامل قوله ايراد تحقيق الخ قال بعض
الافاضل التحقيق ان التخلف الذي هو التخلف عن مقتضي واللازم مما ذهب اليه
اهل الاختيار من تحقق العلة التامة في الازل بدون معلوله هو التخلف عن
ذات العلة واستحالته ممنوعة والدليل انما يفيد الاول دون الثاني انتهى وحاصل
ما ذكره المحشي في الحاشية السابقة مع ما سيذكره في آخر هذه الحاشية يرجع
الى هذا التحقيق وما ذكره الفاضل السالكوتي ايضا في دفع هذه الشبهة هنا بقوله
ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلة هي الذات باعتبار
الارادة فقط وليست كذلك بل للعلم بالاحتياج في ذلك الوقت دخل في حدوث

الحادث وكون العلم عين الذات غير مضر اذ المقتضي اثر العلم بالاصلح انتهى نقول
ومحصول الجميع انه لو لم يكن العلم بالاصلح مقتضيا لتأخر الفعل لكان الفعل
لازما لا ينفك عن الفاعل ولكن اقتضاء العلم بالاصلح صار مصححا للانفكاك المذكور
بناء على ان الاصلح كان ذلك وتأخر الفعل عن الفاعل المختار لعلمه بان الاصلح
له هو التأخر ليس تخلفا محالا ومن يدعي استحالته فعليه البيان هذا هو جواب
الشبهة من قبل الملك ومن قال من المتكلمين بهذا الاقتضاء للعلم بالاصلح كما هو
المقصود في هذا المقام واما سائر المتكلمين الذين لا يقولون بوجوب الاصلح
ولا يعللون ذلك التأخر بالعلم بالاصلح كالاشاعرة فليس المقصود هنا دفع
الشبهة عن جانبهم وطريق دفعها على مسلكهم يظهر مما سبق فتذكر **قوله**
فان قيل انفكاك العلة الخ منشأ هذا السؤال ان لفظ الانفكاك والتخلف كما
يطلقان على صورة تخلل الزمان بين العلة والمعلول كذلك يطلقان على صورة تقدمها
عليه بالزمان وان لم يكن هناك تخلل زمان بينهما فحاصل السؤال ان الفلاسفة
كيف تتعجبون من حكم المتكلمين بانفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان والحال
انه لازم عليكم ايضا بالدليل الذي اشار اليه المحشي والزموه ايضا لحكمهم بان
علة وجود الحادث لا تتم الا بمعدات تستعد المواد بها لوجود ذلك الحادث
فيجب ان يتم العلة بوجود المعد وانقضاء زمان وجوده حتى يوجد الحادث بعد
ذلك الزمان فيتقدم العلة التامة على المعلول بالزمان وهذا هو الانفكاك والتخلف
وحاصل الجواب ان التخلف والانفكاك بمعنى التقدم الزماني بدون التخلل جائز
وهو الذي التزمه الحكماء دون التخلف والانفكاك بمعنى التخلل فانه مستحيل بحسب
النظر الجليل وهو الذي يلزم على المتكلمين وبينهما بون بعيد **قوله** فوجب ان يتقدم

تلك

تلك العلة هذا هو مناط جوابهم عن شبهة مشهورة اوردت عليهم الزاما
لقولهم بالايجاب وامتناع التخلف تقريرها ان حدوث الحادث اليومي مثلا
وكذا انتفاؤه اذ حدوثه انما يكون بحدوث علته التامة وانتفاؤه
بانتفائها فنعيد نقل الكلام الى حدوث العلة وانتفائها وهكذا يلزم حدوث
الواجب على الاول وانتفاؤه على الثاني لانتهاء سلاسل العلية اليه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وتقرير الجواب على اصولهم ان العلل لحدوث الحوادث اليومية
وانتفائها انما تتم بامور غير قارة من الحركة وما يتبعها من خواصها انها لا يمكن تحققها الا منطبقة
على الزمان فيجب ان يتقدم زمان الامور المذكورة على آن حدوث الحادث او انتفائه
المعللين بالضرورة عدم جواز المعية والتأخر على ذلك وعلة هذه الامور ايضا
انما تتم بامور اخر على مثلها وهكذا فلا يلزم الا تعاقب الامور الغير المتناهية وهو جائز
عندهم ولا يذهب عليك انه يتوجه على هذا الجواب ان الحركة الغير القارة اي القطعية
لا وجود لها عندهم فكذا ما يتبعها من الزمان الذي هو مقدارها وانما الموجود من الحركة
والزمان هو الحركة بمعنى التوسط والآن السيال المطابق لها وهما امران بسيطان
لا يتصور التدريج فيهما وعلى تقدير وجود القطعية على ما ذهب اليه بعضهم لا مفاصل
فيها ولا وجود لقطعاتها وانما هي بتمامها امر موجود بسيط متصل واحد فيه فرض
حدود غير متناهية فكيف يتصور ان يكون شيء من اجزائها الفرضية دخيلا في امر
واقعي ومع ذلك اشكالان لا يحسم شيء منهما بهذا الجواب اولهما انه
تقرر عندهم ان علة انتفاء الحادث انما هي انتفاء علته فما فرض دخيلا
في علة الحدوث من الامور التدريجية الزمانية الوجود ليس حال انتفائه كحال
وجوده في عدم جواز تحققه الا منطبقا على الزمان لعدم تصور التدريج

علة حو

في الانتفاء فيجب ان يجتمع في ان انتفاء الحادث انتفاء علة وانتفاء علة علته وهكذا
مترتبة متمانزة لا انتهاء علة العلل تعالى عن ذلك ولعل المص قدس سره في رسالة
الفصول المهذبة الدقيقة خص صورة الانتفاء بالالزام على القائلين بالايجاب
ثم قال وليس لهم بحمد الله عن هذا الالزام مفر وثانيهما ان هذه الامور يكون
معدات لمعلولاتها فكان وجود المعد دخيل في تحقق المعد لكن عدمه العارض
بل هو الجزء الاخير للعلة حقيقة وهو مقارن لان حدوث المعد فاذا نقل
الكلام اليه والى الجزء الاخير لعلته وهكذا فاما ان ينتهي الى الواجب او يلزم اجتماع
الامور المترتبة المتمانزة الغير المتناهية في الآن المذكور والاستاد ره
بعد ذكر الشبهة المذكورة في حواشي العدة بتقريب حلها بتجويز التخلف افاد
في دفعها على تقدير تسليم امتناعه ايضا ان وجود الحادث او انتفاءه
قد يكون لحدوث شرط وهو تقضي الزمان السابق وانتفاء شرط هو
الزمان السابق او ما فيه باعتبار انه فيه ولا يحتاج هذا التقضي او ما معناه
الى علة حادثة حتى يلزم التسلسل بناء على انه انما يحتاج هذا التقضي الى المؤثر
الذي يؤثر في وجود الاستمرار فبعد وجوده وبلوغه الى هذا الحد يكون واجبا
لذاته فان الممكن يجوز ان يكون ممكنا من جهة وواجبا من جهة اخرى
ثم اصلح ما يتوجه عليه من عدم وجود المقابل وامتناع كون المعدوم شريكا
للعلة تارة بتجويز ان يكون باعتبار معلوميته للواجب تعالى دخيلا في
العلية وتارة بالتزام وجود منفصل بالفعل في الزمان والحركة الحافظة له
بعدد المتفرقات من الحوادث نظير ما ذهب اليه ذيمقراطيس في الاجسام
في انفسها وابن سينا فيها باعتبار المماسة والمحاذاة بناء على عدم ثبوت

دليل منهم على خلافه وان لم يكن موافقا لمذهبهم فيندفع بهذا الجواب الاشكالات
الواردات على الجواب الاول مع عدم احتياجه الى التزام قدم الزمان وتجويز تفاوت
الامور الغير المتناهية كما يحتاج اليه ذلك **قوله** واللازم اجتماع علل غير متناهية
بناء على انه لو انتهى الى ما لا علة له كالواجب لكان يلزم حدوثه وهو محال او يلزم
لحدوثه ان يكون له ايضا علة هف وقد عرفت في الحاشية السابقة جواز
وجوب شرط من العلة كتقضي الزمان وعدم احتياجه الى شيء آخر حتى يلزم
عدم تناهي العلل فيمكنه باستظهاره منع هذه الملازمة فلا يتم الدليل
فلا تغفل **قوله** من بيان امكانه وكونه في الضميران راجعان الى التخلف على
سبيل التخلل يعني من يدعي من المتكلمين ان التخلف بهذا المعنى كالتخلف بمعنى التعدد
في الحكم فلا بد ان يبين ذلك **قوله** قد مرت الاشارة اليه فيما سبق
يعني في الحاشية السابقة فان كون العلم بالاصلح هو المرجح يدل مجملا على ان التخلف المذكور
بمنزلة التقدم وقوله فالذاتي نوع تفصيل له والمقصود ان غاية ما يلزم على المتكلمين
على تقدير التخلل التزام الترجيح بلا مرجح فيكون حجة على من لم يقل منهم لمرجح سوى الارادة
الزائدة الغير الصالحة للترجيح كالاشاعرة واما من قال بان ما هو مرجح صالح للترجيح
هو الارادة الغير الزائدة على العلم بالاصلح كالمص ومن قال بمقالته فيمكنه بالنظر الدقيق
ان يصل امكان التخلل بان الاصلح لوجود الحادث ربما كان تاخره الى حد مخصوص
من الزمان المخصوص الموهوم فيجوز تاخير ايجاده الى هذا الحد على مقتضاه بهذا المرجح فكانه
لا يتم اسباب ايجاده الى الآن المخصوص كما انكم تقولون في صورة تقدم العلة بالزمان
فيكون هذا التخلل على هذا التقدير بمنزلة التقدم الذي يلزمكم التزامه فان قلت الاشاعرة
والمص متفقان على ان المرجح هو الارادة وانما الاختلاف في زيادتها وعينيتها للعلم

بالاصالة فمن اين يمكن للمصنف القايل بهذه العينية بيان ان التخلل باعتبارها بمنزلة التقدم
ولا يمكن للاشاعرة القايلين بالزيادة وما الفرق في الزيادة والعينية في ذلك قلنا السر
في ذلك ان المحققين يدعون الضرورة في ان الفرق بين الموجب والمختار ان المختار
لا يجوز ان يختار احد الطرفين على الآخر بدون الداعي علما او اعتقادا بنفع فيه فعلى
هذا الاصل الضروري لا يجوز ان يكون الارادة على ما وصفها الاشاعرة فيه نعم لانها
صفة غير العلم بالاصلح كافية في الترجيح والتخصيص اذ المختار على ذلك بمجرد هذه الارادة
سواء مع الموجب لفقدان ما يحكم به الضرورة فيه من الامر الفارق بينه وبين الموجب
فكما لا يجوز للموجب ان يتخلف عن مقتضاه كذلك للمختار بهذه الصفة فح لا يتصور
التخلل المذكور واما على تقدير ان يكون الارادة عبارة عن العلم بالاصلح فهي عين
ما اعتبروه في المختار فله مع ذلك ان يختار الفعل حسبما اقتضت المصلحة من التقدم
التقديم في والتاخير فيصح بناء عليها وقوع التخلل المذكور على ما اقتضته المصلحة تدبره
قوله اما فعل اي الاول مبني على ان المقدور منحصر في الفعل بمعنى الصدور عن القادر
يعني ان عدم الصدور ليس مقدورا له فهو اما كف وهو الترك واما فعل غير كف
وهو الفعل بالمعنى الاخص المقابل له فكل منهما من اقسام الفعل بالمعنى الاعم
والثاني مبني على ان عدم الصدور ايضا مقدور من حيث ان مقدورية الصدور
باعتبار امكانه وامكانه مستلزم لامكان عدمه ايضا اذ المراد به الامكان الخاص
فكما ان الصدور عليه لقدرة القادر عليه فكذا امكان عدم الصدور فعلى الاول
يكون التقابل بين الفعل والترك تقابل الضدين والواسطة بينهما متحقق محققا هنا
ويجب ان يكون الترك ايضا تبعا للارادة وعلى الثاني ان يكون التقابل من العدم والملكة
والواسطة متحققة على التحقيق كما نبينه من قريب واما وجوب كونه تبعا للارادة

ففيه

ففيه خلاف اذ يحتمل ان يكفي فيه عدم الارادة لمقابلة نظير ما يقال ان علة العدم
عدم علة الوجود فظهر ان ترديد الشارح حيث اعتبر حصول الارادة في احد شقيه
وعدمها في الآخر ينبغي ان يكون اشارة الى هذا الخلاف لا الى الخلاف في كونه فعلا
اولا كما فهمه المحشي نعم يندرج احتمال كونه فعلا ايضا في الشق الاول باعتبار وجوب
ترتبه على الارادة على تقديره فيحيط المفهوم المردد اطراف الخلاف في حقيقة
الترك وكيفيته قوله ليستا على ما ينبغي اما هذه العبارة فباعتبار اشتمالها
على لفظ الانضمام كما مر نظيره ولذا ابدلها في العبارة اللايقة بما لا يشتمل عليه
واما العبارة السابقة فباعتبار لفظة ح من حيث انها تدل بظاهرها على
ان لتحقق الارادة زمانا مخصوصا كما هو شان الحوادث ولذا ابدلها في العبارة
اللايقة بقوله بالنظر الى ارادة الذات ويفهم من كلام بعض الناظرين ان عدم
مناسبة عبارة السابقة باعتبار اقتران هذه اللفظة بقوله يجب الفعل لانه
ح يدل على ان وقت الارادة يجب الفعل والفعل حادث فيكون الارادة
ايضا حادثة فتامل فيه قوله بعد حصول الشيء اي اعلم انهم اوردوا على
جميع القائلين بحدوثها من المعتزلة والكرامية انه مستلزم للتسلسل لانها احتاجت
في تخصيص وجودها الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولكن
التزام احد منهم ذلك كما صرح به المحشي ره وفي حدث الارادة ايضا في غاية البعد
ولم اطلع على تقرير ساعده ثم انه اختلف القائلون بحدوثها فيما قامت به فنقل عن
بعض المعتزلة كالهذيلية والجبائية انها قائمة بذاتها لا كما تقول الجهمية في علمه تع
انه حادث لا في محل وتوجيه مرادهم لا يخلو عن اشكال وظاهره ضروري البطلان
وعن الكرامية انها قائمة بذاته تع والظ ان مرادهم مطابق لما نقلوا عن النظام والكعبي من المعتزلة

اللايقة بدل

اللايقة بدل

انما في افعال نفسه تعالى عبارة عن خلقها وفي افعال غيره عن الامر بها اذ على ذلك يكون
حادثة قائمة بذاته تعالى وما توهم بعض الثقلة من مقالتهما فبحي الحقيقة وهذا القول
في الارادة موافق لما روى مشايخ الامامية رضوان الله عليهم عن ائمتهم عليهم السلام لا يخفى انه
لا يلزم ما اورد عليه من ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال فانه غير مسلم لضرورة اتصافه
بصفات الفعل الحادثة بالمعنى الذي قد سبق تحقيقه فغاية الامر ان لا يكون الارادة
ح من صفات الذات ولا دليل على خلافه مع انه مستظهر بالروايات المنقولة عن اصحاب
العصمة صلوات الله عليهم من ان ارادة الله تعالى احداثه لا غير ولا يلزم عليه التسلسل ايضا
لجواز استناد التخصيص الى العلم بالنفع الذي سماه غيرهم داعيا وارادة وتحاشيهم
عن تسمية هذا النوع من العلم بالارادة على نحو ما اسند الى ابي الحسين البصري وتبعه المص
وغيره يمكن ان يكون مبنيا على متابعة امثال الروايات المذكورة الدالة على حدوثها مع
انه صرح في بعضها بكفر من قال بقدمها وتحقيق المقام انه لا خلاف في ان ارادة الله تعالى
الثابتة له بنصوص الكتاب والسنة ليست من قبيل الميل والقصد والعزم التي
من خواص المخلوقين وتحقق صفة فيه تعالى يطلق عليها الارادة حقيقة غير معلوم فيحتمل
ان يكون فيه تعالى عبارة مجازا عن نوع من العلم كما هو مذهب تابعي ابي الحسين
فتكون قديمة ومن صفات الذات او يكون عبارة كذلك عن الخلق والاحداث
كما هو معتقد المستظهرين بالروايات المذكورة فتكون حادثة ومن صفات الافعال
والعقل لا يابى عن اطلاق الارادة مجازا على كل منهما لعلاقة معلومة فالنزاع ليس بمعنوي
لاتفاقهما على ثبوت العلم والاحداث المذكورين فيكون لفظيا راجعا الى ان الارادة
المطلقة عليه تعالى في عرف الشرع هل هي عبارة عن العلم او الاحداث فابو الحسين
وامثاله على الاول واهل البيت ومن اقتفى اثارهم على الثاني فتأمل فيه [illegible] فانه

قوله

قوله ولعل الش تسامح لما كان ظاهر عبارات الش من حيث انها غير مناسبة
لمذهب المص دالا على ان الش اخطأ في مذهبه ولم يعرف ان الارادة
عنده عين الذات استبعده المحشي اولا وحمل ظهور عباراته فيه على التجوز
فيها باعتماد القرائن دفعا لمذلة الخطأ عنه ثم استشعر بان الحكم بعدم الخطأ
باستظهار الحمل على المسامحة لا يجتمع مع ما ذكره بعد زعما منه انه صريح في الخطأ
فاستدركه بقوله ولكن هذا الخ فظهر ان مقصود المحشي من هذا الاستدراك اثبات
الخطأ الذي استظهر في دفعه بالتسامح لا نفي التسامح حتى يتوجه عليه ما اورده
بعض الافاضل من انه على تقدير اعتقاد الش زيادة الارادة على الذات لا شك
انه لم يعتقد حدوث الارادة عنده فلا محالة في العبارة المشعرة بحدوثها
لازم البتة فتأمل قوله فانه يدل على انه اعتقد الخ استدل المص تتمة على عدم زيادة
الارادة على الداعي بقوله والا يلزم التسلسل وتعدد القدماء فبعد ما قرر الش هذه
الملازمة بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى آخر ولزم التسلسل قال اقول
لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة
على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وهو ظ انتهى ومقصوده
ان لزوم احد هذين المحذورين مترتب على فرض زيادتها على الذات و
لا ربط له بكونها نفس الداعي او لا اذ يلزم على فرض الزيادة على كل حال منهما فلا يثبت
المدعى به والمحشي لما لم يتفطن بمقصوده توهم انه اراد من هذا البحث ان
الارادة لما كانت زائدة على الذات عند المص يلزم عليه احد المحذورين البتة
سواء كانت عينا للداعي او زائدا عليه فاجاب عنه بان الداعي هو

عين الذات عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها
عين الذات والا لزم احد المحذورين وتحقيق المقام انه لا شك ان مقصود المص
ليس مجرد عينية الارادة للذات فانها غير مخصوصة بالارادة بل تعم سائر
الصفات الذاتية ويجئ من كلامه اثبات ذلك المطلب عموما بل مقصوده اثبات
ان الارادة نوع من العلم وليست صفة اخرى عليحدة كما هو صريح ما ادعاه
بقوله وليست زائدة على الداعي وفي اثبات هذا المدعى لا يجدي ايراد دليل
يدل على عينيتها للذات فقط ويكون نسبته الى مدعاه ونقيضه على السواء
مع انه لا اختصاص له ايضا باثبات عينية الارادة بل يجري في عينية القدرة
والعلم وسائر الصفات الذاتية فقول المحشي ثمة ان كلام الشارح في غاية
السقوط انما يرجع اليه بل الانصاف ان بحثه وارد على المص وما ذكره
بعض الافاضل بعد التفطن بمقصد الشارح وبرائته عما توهمه المحشي في توجيه
كلام المص واصلاحه ترتبط الدليل المذكور بمدعاه تكلف بعيد **قوله**
قال المص في شرح الاشارات في بيان ان القول بالارادة لازم للقول بالفاعل
المختار وانما اختلافهم في حقيقتها **قوله** وغير زائدة على علمه عند الكعبي يجئ
في مبحث اثبات الارادة نسب الشارح هذا القول الى جماعة من رؤساء
المعتزلة فعد منهم الكعبي والنظام والجاحظ والعلاف وابا الحسين البصري
وظني ان هذه النسبة اليهم خصوصا الى الكعبي والنظام ولا سيما الى
الجاحظ والعلاف توهم فان الشهرستاني في كتابه الملل والنحل ذكر في مقالات
النظام ان قوله في الارادة ان الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة
فاذا وصف بها شرعا في افعاله فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم

واذا وصف بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امر بها وعنه اخذ الكعبي مذهبه في
الارادة انتهى وفي مقالات الكعبي انه انفرد عن استاده بمسائل منها قوله ان
ارادة الباري تع ليست صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته
حادثة في محل او لا بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره
في فعله واذا قيل هو مريد لافعاله فالمراد به انه خالق لها على وفق علمه واذا
قيل هو مريد لافعال عباده فالمراد انه آمر بها راض عنها انتهى وانت خبير
بان المفهوم من هاتين المقالتين ان ارادته تع ليست من صفاته ذاته
الثابتة له مع قطع النظر عن غيره حقيقة لا قديمة ولا حادثة فاذا اطلق
عليه المريد في هذه المرتبة فلا بد ان يعني بها احدى الصفات الاخر مما يتوقف عليها
الارادة المطلقة عليه في عرف الشرع وجودية كالعلم والقدرة او سلبية
ككونه غير مكره وغير مغلوب فيكون المراد من الارادة الثابتة له في لسان
اهل الشرع ما يتصف تع به فيما لا يزال باعتبار افعال نفسه وافعال
غيره ولا يحتاج مثل هذا الاتصاف الى قيام امر موجود حادث بذاته تع
حتى يلزم الحكم بكونه تع محلا للحوادث بل معناه انه ينتزع العقل منه تع في
مرتبة افعاله معنى اضافيا بالنسبة اليها ويصفه تع بهذا المعنى كالخلق
والتكوين وامثالهما هكذا ينبغي ان يفهم ويطرح ما يتوهم واما الجاحظ
والعلاف فما نقله الشهرستاني عنهما ايضا لا يدل على ما نسب اليهما قال
في مقالات الجاحظ وحكى الكعبي عنه انه قال توصيف الباري تع بانه مريد
بمعنى انه لا يصح عليه السهو في افعاله ولا الجهل ولا يجوز ان يغلب ويقهر وقال
في مقالات العلاف وحكى الكعبي عنه انه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق

من خلق له وخلقه للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عنده قول الله في محل انتهى واما ابو الحسين البصري فذكر مقالته الفخر الرازي في الاربعين بقوله وقال ابو الحسين البصري معنى كونه مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى الحث عليها والترغيب في فعلها انتهى وهذه المقالة ايضا ليست نصا في ان الارادة ليست زائدة على الداعي لاحتمال ان يكون مراده انها من الايجاد على طبق الداعي موافقا للنظام والكل فتأمل قوله واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون به المنظور من تخصيص المعتزلة بعدم الاعتراف بتجدد شيء غير الفعل يعني الايجاد لا الموجود كما لا يخفى ان الاشاعرة القائلين بقدم الارادة وان لم يقولوا ايضا بالا بالارادة المتجددة ولكن جمهورهم قالوا بتجدد تعلقها بالايجاد في وقت معين على ما اشتهر منهم زعما منهم ان تعلقها كذلك يجري مجرى المرجح لتخصيص الايجاد بالوقت المعين بازاء ما اعتقده المعتزلة من ان المرجح هو المصلحة المختصة بالوقت المعين او امتناع الصدور في غير ذلك الوقت كما يشير اليه بقوله مع قولهم الى بان يكون له هكذا ينبغي ان يفهم لا كما توهم بعض الناظرين في هذا المقام من ان هذا ناظر الى انه بعد تسليم ان المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما يقوله الفلاسفة يمكن النزاع بين المتكلمين والحكماء في قدم العالم وحدوثه لانه يجوز ان يكون ارادة وجود العالم في الازل لكون العالم لنقصانه يابى عن الوجود الازلي فيكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة الى العالم فلهذا لم يوجد في الازل ووجد في اللاازل وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم لم يوجد في الازل لنقصانه وكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه واباته عنه انتهى

فان

فان هذا المطلب غير مربوط بذلك على ان مجرد التشبث بامتناع الوجود الازلي للعالم لا يكفي فيما ادعوه من الحدوث الزماني بل لا بد ان يعللوا الاختصاص ووقوعه على النحو الخاص بمخصص كما مر قوله اقول لا خفاء في المقصود فيه توهم التاديه شيء الترديد بحسب المآل بناء على ان اصلحية بعض الاوقات للصدور مستلزمة لامتناعه في غير ذلك الوقت وتقرير الدفع ان ذلك الاستلزام انما كان بتوسط الحكم بوجوب الاصلح كما هو مذهب المص واما على تقدير عدم الحكم بوجوب الاصلح كما هو مذهب جمهور المعتزلة على ما في العبارة المنقولة من شرح الاشارات ايضا في تفصيل اراء القائلين بالحدوث فلا استلزام فهذا الكلام من المص مطابق لما مر نقله عنه فالشق الاول ناظر الى قول الفرقة الاولى اي جمهور المعتزلة القائلين بالاولوية باعتبار المصلحة والشق الثاني الى قول الفرقة الثانية اي الكعبي ومن تبعه القائلين بالوجوب باعتبار ذات الوقت فيتقابل الشقان نعم اذا اعتبر تطبيق الشق الاول على مذهب المص بمداخلة وجوب الاصلح بازاء ما حققه المحشي ثمة من ان اختيار المص هو المذهب الاول لكن مع القول بالوجوب فيتحد مال الشقين ويكون مؤدى العبارتين واحدا بناء على ان الوجوب باعتبار الاصلح في وقت هو عين الامتناع في غير ذلك الوقت حقيقة ولكن مطابقته لمذهب المص خلاف المراد اذ ليس في صدد ذكر مذهبه بل ذكر مقالة الطائفتين على طبق ما مر قوله والظ ان المراد به جواب بحث مقدر تقريره انه على تقدير الحكم بوجوب الاصلح ايضا لا يكون مؤدى العبارتين واحدا اذ الوجوب في بعض الاوقات انما يوافق الامتناع في غيره اذا كانا بالنظر الى شيء واحد وليس كذلك اذ لا شك ان الوجوب المذكور انما يكون باعتبار الاصلحية وهو ظ والامتناع المذكور يجب ان يكون باعتبار

ذات الوقت بناء على انه ناظر الى قول الطائفة الثانية التي يجعلون علة التخصيص ذات
الوقت وتقرير الجواب ان ظاهر العبارة من حيث انه لم يتعرض فيها للتعليل الامتناع
المذكور بذات الوقت ان المراد انه غير معلل بها بل بغيرها وهو الاصلحية المذكورة فتتوافق
العبارتان ولا يخفى ما فيه اذ هو بصدد نقل مذهب الطائفة الثانية ومعلوم من
مذهبهم على ما مر سابقا انهم يعللونه بذات الوقت سواء تعرض له او لم يتعرض
فلا يندفع البحث وفيه احتمال آخر هو ان يكون مقصود المحشي من هذا الكلام بيان
موافقة الامتناع المذكور للوجوب المأخوذ في العبارة الاولى بان المراد بالامتناع
ه ليس امتناع صدور الفعل بالذات بل بالغير وهو العلم بالاصلحية فيتوافقان
قال بعض الافاضل بعد ما فهم هذا الكلام على هذا النحو ويظهر من هذا الكلام انه يجوز
ان يكون مرادهم الامتناع بالذات في غير ذلك الوقت وهو بعيد فتامل انتهى
ولا يخفى ان هذه الحزازة لا ترد على الاحتمال الاول ولكن البحث المذكور فيه متوجه
على هذا الاحتمال ايضا وفيه احتمال ثالث لا يتوجه عليه شيء مما ذكرنا ولكنه بعيد عن
طريقة سياقة الكلام وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام ان كون مؤدى
العبارتين واحدا على التقرير المذكور على سبيل الاحتمال والظاهر خلافه من حيث
ظهور ان المراد بهذا الامتناع المذكور في تقرير مذهب الطائفة الثانية ليس هو
الامتناع المعلل بالمصلحة حتى يتوافق العبارتان بناء على انه خلاف خلاف
مذهبهم بل المراد منه الامتناع المعلل بالغير المذكور في لفظ غير ذلك الوقت على
طبق ما ذهبوا اليه فلا يتوافقان وحاصله ان وجوب الفعل في بعض الاوقات
اذا كان معللا بذات هذا البعض من الاوقات فيكون لا محالة امتناعه في غير
ذلك الوقت معللا بهذا الغير نظير ما قالوا من ان عدم العلة علة للعدم وساعده

بما مر سابقا

رب يسر ولا تعسر

بما مر سابقا من عبارة شرح الاشارات في بيان مذهبهم انهم قالوا بتخصيصه لذات
الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لانه لا وقت قبل ذلك الوقت فهذه ثلثة احتمالات لهذا الكلام ولا يذهب
عليك ان المراد من الغير في لفظ الامتناع بالغير على الاحتمال الاول غير ذات
الوقت وعلى الثاني غير ذات الفعل وعلى الثالث غير ذلك الوقت فلا يخفى
انه باعتبار رعاية حسن سياقة الكلام يكون احسنها اولها وباعتبار
ملاحظة صحة المقصود يكون انسبها آخرها وباعتبار تعارف استعمال
لفظ الامتناع بالغير خيرها اوسطها فتدبر قال الشارح وتقرير الدليل الثاني
الخ هذا هو المعارضة الثانية التي قد اشرنا الى ان المناسب لها ايضا
ان يكون من قبل القائلين بالايجاب الطبايعي والوجه يظهر بعد اطلاعك
على حقيقتها بادنى تامل وتقريره اللايق هو ان التمكن من الفعل والترك الذي
هو معنى القدرة وقد يعبر عنها بالمكنة غير متصور في حال من الاحوال لانه
اما ان يكون في وقت حصول الفعل او الترك او قبل حصول شيء منهما
فان احتمال البعدية ظاهر البطلان ولا يمكن الاول اذ الحاصل منهما في
وقت الحصول انما يكون واجبا وما لم يحصل ممتنعا والتمكن يقتضي الامكان
ولا يمكن الثاني اذ التمكن من شيء منهما يقتضي ان يكون الحال في المستقبل
ممكن التحصيل في الحال الذي يجب ان يكون مقارنا لعدمه وهو ظ
لامتناع اجتماع الشيء مع عدمه ويمكن الجواب عنها على طريقة المص
باختيار كل من الشقين اما على اختيار الاول فبمثل ما ذكره في جواب الشبهة
الاولى من ان الوجوب لا ينافي التمكن المعتبر في القدرة المقتضي للامكان

فانه باعتبار ذات القادر فقط والوجوب باعتبارها مع غيرها كالداعي
فيتصور اجتماعهما بالاعتبارين وكذا الكلام في الامتناع والاكتفاء بالوجوب
في العبارة لانه شامل للامتناع باعتبار ان الامتناع هو وجوب العدم
ولانه يظهر به حال الامتناع ايضا بالمقايسة فكانه ذكره على سبيل التمثيل
ليقاس عليه نظيره فيكون الشبهة بهذا الاعتبار من جملة الشبه المدفوعة بالعبارة المذكورة
واما على اختيار الشق الثاني فيما اشار اليه المص في عبارته التي نحن فيها وتوهم ان
كون التمكن المذكور مقتضيا لامكان حصوله في الحال انما هو مبني على اصل الاشاعرة
في القدرة الحادثة واما على اصلهم في قدرة الله تعالى وعلى اصل المعتزلة في مطلق القدرة
يجوز بل يجب ان يكون التمكن متقدما على وقت المتمكن منه بان يكون التمكن اذا كان في
الحال كان المتمكن منه في الاستقبال فلا يلزم ان يكون المتمكن منه حاصلا في حال التمكن
فيجوز ان يجتمع مع عدمه وانما الممتنع اجتماع المتمكن منه مع عدمه وهذا التقرير
لهذه المعارضة وجوابها موافق لما قرر المص في تلخيص المحصل بقوله والمعارضة الثانية
بان الممكن لا يثبت في حال الحصول لان الحاصل واجب ومقابله ممتنع في الحال
مدفوعة بما ذكره اي صاحب وهو ان الحاصل في الحال هو التمكن من التحصيل في الاستقبال
الا ان ذلك لا يتمشى في قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل والتحقيق فيه
ان الوقوع في الاستقبال ممكن لا ينافي مع وجود الممكن في الحال ويمتنع الاجتماع
مع الوقوع في الحال والمعارض جمع الوقوعين في الحال حتى لزم منه المحال انتهى واما
التقرير الذي ذكره الش لها فستطلع على وجوه خلله ومواضع زلله **قال الش**
بمعنى التمكن على فعله وتركه يعني على كل منهما على سبيل البدل في حال واحد كما هو المتفق
عليه في قدرة الله تعالى ومختار المعتزلة في القدرة الحادثة ايضا اذ قول الاشاعرة

بانها متعلقة بالطرف الواقع من الفعل والترك مخالفا للمعتزلة القائلة بانها
تتعلق بالطرفين على السواء انما هو في خصوص القدرة الحادثة فظهر ان ما اجاب
به الفاضل الشارح عن هذه الشبهة من اختيار الشق الاول تارة بتجويز ان يكون
الفعل واجبا حال الوجود والتمكن من الترك يكون متقدما على حال الوجود واختيار
الشق الثاني اخرى بتجويز العكس مستندا في كل من الاختيارين بان التمكن من
الفعل والترك ليس في حال واحد توهم محض كانه وقع فيه من عدم ملايمة بعض
عبارات الش كما ستطلع عليه لانه غير مناسب للمقام بل غير موافق لمذهب
الحكماء اذ وان كان باعتبار سنده ناسب الاشاعرة في دفع مثل هذه الشبهة
اذا اوردت عليهم في نفي خصوص القدرة الحادثة ولكن باعتبار تسليم الوجوب
المذكور من حيث ان الظاهر فيه الوجوب السابق وهم غير قائلين به لا نفيا لهم
ايضا فتدبر **قال الش** اما حال وجود الاثر مفاد هذا الترديد على ما يدل عليه الفاظ
العبارة ان القدرة اما حال الفعل واما حال الترك وقد عرفت ان مقتضى
المعارض على ما قررنا موافقا لتلخيص المحصل انها اما حال الفعل او الترك واما
قبلهما فان قلت كيف يتصور تقدم القدرة عليهما مع ان الترك على التحقيق
عبارة عن عدم الفعل اذ ظاهر ان التقدم على احدهما يستلزم المقارنة
للآخر لعدم الواسطة بين الشيء وعدمه قلنا اذا كان الترك عدم الفعل
مطلقا فكذلك ولكن التحقيق انه عبارة عن عدم مخصوص له هو عدمه المعتبر
في مرتبة امكان صدور الفعل عن القادر حتى يكون نسبة القدرة
اليهما على السواء على ما هو المعتبر فيها كما عرفت فان العدم المطلق الذي هو
مقدم لا محالة على مرتبة امكان صدور الفعل لو كان بالقدرة لكان نسبة

القدرة اليه يصدق قبل حصول نسبتها الى الفعل فكان مقدورا قبل ان يكون
الفعل مقدورا بمعنى وايضا العدم المطلق لو كان مقدورا منوطا بقدرة
يجب ان يكون مسبوقا بها والحال انه لا قدرة الا وان العدم المطلق سابق
عليها او في مرتبتها حتى القدرة القديمة فعلى هذا التحقيق اذا تقدم القدرة على زمان
امكان صدور الفعل يكون متقدمة على الفعل وتركه معا والحالة المتقدمة يكون
خالية عنهما جميعا فظهر ان عدم الواسطة بين الفعل والترك ان كان بمعنى
ان القدرة اذا اعتبرت مع التاثير لا يفوتانها جميعا ولا يجوز ان يكون منفكة
عن تحقق احدهما فهو مسلم وان كان بمعنى ان الواقع لا يجوز ان يكون خاليا
عنهما جميعا فهو ممنوع فاحفظ وكن على بصيرة في المباحث الآتية قال الشارح
وح يجب وجوده ان كان المراد بهذا الوجوب الوجوب السابق كما يشعر به
قول المحشي ان وجوب الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك فقد مر الكلام عليه
فتذكر وان كان المراد به الوجوب اللاحق اي بشرط وجوده في تلك الحال فعدم
التمكن من الترك ح مسلم اذ لو فرض الحال المشغولة بالعدم بدلا عن الوجود
لكان الشرط مرتفعا والمشروط مثله فلا يكون العدم ممتنعا بل ممكنا بل
واقعا بل واجبا والحاصل ان بناء امتناع العدم ح على امتناع اجتماعه مع
الوجود المفروض فاذا انعكس الفرض انعكس الحال وهذا هو الجواب الحق عن
هذه الشبهة على راي المنكرين للوجوب السابق قال الشارح فلا يتمكن من
الترك بل ولا من الفعل ايضا اذ كما ان على تقدير الترك يلزم اجتماع المتنافيين يلزم
على تقدير الفعل ايضا تحصيل الحاصل وكما يمكن ان يجاب عنه بان تحصيل الحاصل
اذا كان الحاصل حاصلا بنفس هذا التحصيل جائز وما نحن فيه كذلك يمكن ان يدفع

اجتماع المتنافيين ايضا بانه انما يلزم اذا فرض وقوع الترك مجامعا لوقوع
الفعل ولكن المفروض وقوعه على سبيل البدل وهو جائز فان قلت هذا
تقدير كون المراد بالوجوب اللاحق فانه يتمكن ح ان يوقع الترك بدل
الفعل في تلك الحال ولا ينافيه هذا الوجوب كما مر واما اذا كان المراد
به الوجوب السابق فيكون الترك ممتنعا بالنسبة الى وجود العلة التامة من
الفعل بناء على امتناع تخلفه عنه فلا يتصور التمكن منه بخلاف الفعل فان
وجوبه باعتبار تمام علته من الارادة وغيرها لا ينافي التمكن منه بل يحققه على
المشهور قلنا بعد تسليم تحقق الوجوب بهذا المعنى وامتناع التخلف لا شك
ان التمكن منه ح انما هو مع قطع النظر عن تمام العلة باعتبار انه يكفي في القدرة
على الشيء التمكن منه في هذه المرتبة كما اشار اليه الشارح سابقا بقوله فان
القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل فعلى
ذلك يكون التمكن من الترك ايضا متحققا في تلك المرتبة على السواء ولا ينافيه
الامتناع الذي يعرضه في مرتبة اخرى باعتبار عروض الوجوب فيها لمقابله
كما هو مفاد كلام المص في الجواب عن الشبهة الاولى ومناط جواب المحشي عن
هذه الشبهة كما يجي فظهر ان حال التمكن من الفعل ومن الترك بالنسبة
الى الوجوب المذكور واحد فالتخصيص بالترك غير موجه وقس عليه
الكلام على تخصيصه بالفعل في الشق الثاني فتدبر قوله يكفي الجواب قد عرفت
انه هو الجواب الذي اكتفى عنه المص بعبارته السابقة وباعتبار اشتمال
الوجوب على الامتناع او كون ذكره على سبيل التمثيل كما يشمل احتمال اقتباس
كلا شقي ترديد الشارح فابتداء المحشي بما فرع عنه المص في نظر الى نظاوت مراتب الانظار

الفاعل صح

وما اورده الفاضل السالكوتي من انه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء ايضا فمنشأه الخ كلام
غير قادح في المقام لما عرفت من انه في مقابل قول القائلين بالايجاب الطبيعي
اعني متقدميهم نعم انما يقدح في اصل الدليل الذي بني عليه المحشي هذه المباحث في
تحرير محل النزاع وهو ظ وقد تعجب بعض الافاضل من غفلة المحشي ره عنه
قوله لا ينافي امكان الترك الخ ذكر بعض الفضلاء ان ههنا اشكالا قويا
وقرره بما ملخصه ان علة ان الترك هي ذات القادر وعلة وجوب الاثر هي
الارادة وهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار في الواجب جل شانه
فيجب ان يكون المعلولان ايضا اي ترك العالم ووجوب وجوده كذلك لان
اتحاد العلة يوجب اتحاد المعلول فيجب ان لا يكون الترك مغايرا للوجوب
الوجود الا باعتبار التحليل العقلي كما في العلة وهذا ينافي ما ذهب اليه القائلون
بالحدوث من ان ترك العالم امر واقع متقدم بالزمان على فعله اذ يلزم على
ذلك ان يكونا متغايرين لا بمجرد الاعتبار ثم اجاب عنه بما حاصله ان
العالم الذي وجب وجوده بعد العدم الواقع موصوف بصفة
المتروكية في الازل وهو ايضا موصوف بصفة وجوب الوجود بالغير
فيما لا يزال فالعالم الموصوف بالترك والوجوب متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار لان كون العالم متروكا في الازل وموجودا فيما لا يزال ليس
امرين متغايرين بالذات بالقياس الى العالم بل بمجرد الاعتبار لان
اعتبار تركه في الازل بملاحظة مهية الممكنة بالنسبة الى القدرة الازلية
واعتبار وجوب وجوده فيما لا يزال بملاحظة اصلية هذا الجزء من الوجود
لو وفيه ما لا يخفى اذ المقصود ان ترك العالم منفك عن فعله في الخارج والاتحاد

علتهما بالذات بدون انفكاك خارجي بينهما يقتضي ان لا يكون بين هذين
المعلولين ايضا انفكاك خارجي رافع للاتحاد الذاتي فحكاية ان العالم
باعتبارهما اتصف بصفتين غير متغايرتين بالنسبة الى العالم الا
باعتبار ملاحظة العقل لا ينفع في المقام بل انه مثل ان يقال في دفع
التغاير الذاتي بين عدم زيد ووجوده بان زيدا الموجود بعد عدمه موصوف
بصفة المعدومية في الزمان السابق وهو ايضا موصوف بالموجودية
في الزمان اللاحق فزيد باعتبار الصفة الاولى متحد بالذات لنفسه باعتبار
الصفة الاخرى والتغاير انما هو بالاعتبار الى آخر البيان فتامل
واعتبر فالجواب الحق الاول منع اقتضاء اتحاد العلة بحسب الذات اتحاد
المعلول كذا اذ هو مبني على قاعدة الفلاسفة في عدم جواز صدور المتكثر
عن الواحد وقد ابطلها المتكلمون في محلها **قوله** وبهذا يعلم الخ اي بتحقق
التمكن بالنظر الى الذات في كلتا الحالتين وعدم اختصاصه بحال الوجود
يعلم انه كما يمكن الجواب باختيار الشق الاول مستندا بان وجوب وجود
الاثر يجتمع مع امكان تركه بالاعتبارين كذلك يمكن باختيار الشق الثاني
مستندا بان وجوب عدم الاثر اي امتناعه يجتمع مع امكان فعله
بالاعتبارين قال بعض المحشين[2] لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب
كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب على احد الشقين وترك الآخر قياسا
عليه فان حاصله ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم
فان كانت قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها عبارة
عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة على العدم نختار انها متحققة

[2] اي عبد الرزاق الجيلاني

حال الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة
الى الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن
تحقق حال يكون خالية عنه كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة
بالنسبة اليهما معا هناك فتدبر انتهى وفيه اولا ان الجواب المذكور
ليس جوابا عن كل من شقي الترديد على المعنى المتعارف منه اي على وجه
يكون اختيار كل منهما جوابا تاما برأسه كما هو مقتضى المحشي وغيره بل هو في
جواب واحد يعتبر فيه اختيار كل من الشقين فالمص على هذا ذكر بعض
جواب وترك البعض لا ذكر جوابا وترك آخر وثانيا ان تجزية القدرة
الى قدرتين وانتساب كل منهما الى طرف خاص خلاف ما هو المقرر عند المص
من انها معنى واحد متعلق بالطرفين على السواء وثالثا ان اختيار احد الشقين
او كل منهما انما يتصور اذا وقع مغيرته مع حفظ ما وقع عليه الترديد
والترديد انما وقع على القدرة بمعنى التمكن على الفعل والترك بانها هل هي في
حال وجود الاثر او حال عدمه فاختيار ان قدرة الوجود او قدرة العدم
في حال العدم او في حال الوجود ليس اختيار الشيء من شقيه بل يكون الجواب
ح في الحقيقة باختيار شق ثالث هو عدم تحقق القدرة في شيء من الحالين
كما ذكره الذيل ورابعا ان القدرة على عدم شيء بناء على هذا يجب ان لا يتحقق
الا بعد وجوده فلا يكون شيء منه مقدورا سوى العدم الطاري وهو كما
ترى على انه يمكن ان يقال ان ترك وجود الشيء بمفهوم مخصوص بابقاء
العدم المستمر له وان احداث العدم الطاري ليس هو الترك المأخوذ
في معنى القدرة بل هو الاعدام والافناء وامثالهما الداخلة في مفهوم والحاصل

ان الفعل

ان الفعل هو الاحداث سواء كان ايجادا او عدما والترك هو الابقاء سواء
كان للوجود او للعدم وخامسا ان الحكم بعد تحقق القدرة على معنى المتعارف
فيه في حال من الاحوال بناء على عدم جواز خلو الممكن عن الوجود والعدم مبني على كون
المراد بالترك مطلق العدم وقد مر تحقيق انه ليس مطلق العدم وانه يتصور
الواسطة فتذكر قال المصنف ويمكن اجتماع القدرة الى الطرف الاخر
الى الغو متعلق بالاجتماع فالمعنى ح ان القدرة وعدم المقدور يجوز ان
يجتمعا في الحال وانما الى اجتماع وجود المقدور وعدمه فيها واما مستقر
متعلق بالصفة المقدرة للعدم وعلى هذا لا يكون ظرف الاجتماع مذكورا
فالمعنى ح ان القدرة على المستقبل وعدم المقدور الكائن في الحال يجوز
ان يجتمعا في حال من الاحوال الخارجية وانما الى اجتماع وجود المقدور في
المستقبل مع عدمه في تلك الحال وفائدة قوله على المستقبل وقوله في الحال
هي الاشعار بان سر امكان الاجتماع المذكور هو امكان تقدم القدرة
على المقدور بازمان مع رعاية نوع مطابقة للجواب مع المعارضة المجاب
به على ما قررناه والا كان يكفي في الاشارة الى الجواب المذكور ان يقول ويمكن
اجتماع القدرة مع العدم والمراد بهذا الامكان هو الامكان العام حتى لا ينافي
وجوب الاجتماع المذكور فان تقدم القدرة القديمة اتفاقي وكذا الحادثة
ايضا على رأي المعتزلة واجب فيجب الاجتماع المذكور قال الش يعني
تخاريج ارتكب الش في تقرير الجواب شيئين احدهما اختيار ان القدرة
في الحال مع كون التمكن في ثاني الحال وقد عرفت ان القدرة الى الفعل
ليست الا التمكن فكيف يتصور انفكاكها عنه وثانيهما تخصيص التمكن منه في ثاني الحال

بالفعل وقد عرفت ان نسبة القدرة الى الفعل والترك يجب ان يكون على السوا
فكيف يمكن ان يكون التمكن من الترك في حال ومن الفعل في اخرى فالحق نظرا
الى الاول فاورد عليه البحث بعود السوال والفاضل السالكوتي اعتبر بالثاني
فوقع لدفع البحث المذكور في سخافة المقال فاحفظ عجالة على الاجمال حتى
تحيط بعيد مفصلا بحقيقة الحال قوله فيعود السوال على التقديرين بان
يقال ان كان في ذلك الحال حال وجود الفعل فيجب وجوده فلا يتمكن من الفعل فيحتاج
الى ان يتمسك في دفعه بان وجوب الفعل او الترك لا ينافي امكان ما يقابله
بالنظر الى ذات القادر فينبغي ان يجاب اولا بذلك حتى لا يتوجه السوال
ولا يحتاج في دفعه اليه ولا يخفى ان السوال انما يعود على طريقة تقرير الشارح
حيث جعل طرف التمكن الذي هو معنى القدرة في ذلك الحال اذ على ما قرره من
ان التمكن المذكور انما هو في الحال والمتمكن منه سواء كان فعلا او تركا في ذلك
الحال لا مجال لعود السوال لانه يمكن اختيار كل من الشقين وهو ظ ولقائل ان
يقول يمكن ان يجعل قول الشارح في ذلك الحال ظرفا لثبوت الفعل لا للتمكن كما
هو مناط عود السوال فيندفع البحث عنه ايضا ولكنه تكلف بعيد عن الانصاف
فان قيل القائل بتقدم القدرة وكون التمكن في الحال يتوجه عليه ايضا عود السوال
الا ان يعترف ببقائها الى ذلك الحال قلنا لما كان بناء المعارضة الثانية على عدم
جواز اجتماع القدرة مع عدم المقدور تندفع بمجرد بيان امكان تقدمها عليه المستلزم
لجواز الاجتماع المذكور فان لم يعترف القائل بالتقدم ببقائها كما ذهب اليه بعضهم
في القدرة الحادثة فلا يتوجه عليه شي وان اعترف به فانما يتوجه عليه حينئذ
المعارضة الاولى من ان القدرة المقتضية لامكان الاثر كيف يجتمع مع الوجوب

او الامتناع والجواب الجواب على ان المعترف به كما حكى عنه صاحب المواقف لكم
بانها غير مؤثرة فلا يكون قدرة بالمعنى المعتبر فيها بل شرطا من شروط تحقق
المقدور ثم ان الفاضل السالكوتي اراد دفع بحث المحشي عن الشارح بمثل ما نقلنا
عنه في جواب اصل المعارضة فقال عود السوال على التقديرين ممنوع اذ لنا
ان نختار وجود الفعل في ذلك الحال فيتحقق القدرة بلا شبهة وقد عرفت فيما
سبق وجه سخافته وعدم موافقته حتى لطريقة الاشاعرة ايضا خصوصا
فيما نحن فيه فلا احتياج الى القول بان كلام المحشي ليس مع الاشاعرة حتى
يناسب دفعه على طريقتهم كما توهم بعض الناظرين في هذا المقام وظني ان
الفاضل المذكور انما وقع من سوء تقرير الشارح كما مرت الاشارة اليه قوله
فلا يتحقق القدرة على المستقبل يعني كما انه كان يلزم من اصل السوال في المعارضة
ان لا يتحقق القدرة على شي في المستقبل الحال يلزم من عود السوال ان لا تحقق
القدرة على شي في المستقبل ايضا فيكون التمسك بجواز تحقق القدرة على
المستقبل كما فعله المص غير حاسم للمعارضة المذكورة قوله ويحتاج الى الجواب
المذكور يحتمل معنيين احدهما ان دفع السوال وبيان تحقق القدرة
على المستقبل يحتاج الى الوجوب المذكور بان يقال وجوب الوجود او العدم
في ذلك الحال باعتبار الارادة لا ينافي التمكن باعتبار الذات فيندفع السوال
ويتحقق القدرة على المستقبل فيتم جواب المص وعلى هذا يكون طول
المسافة باعتبار اخذ جواز تقدم القدرة في الجواب مع انه بمجرد التزام
عدم المنافاة المذكور يندفع سواء كانت القدرة متقدمة اولا
فيكون الجواب حقيقة هذا الالتزام ويكون حكاية تقدم القدرة

لعوافي البين وثانيهما ان دفع اصل المعارضة يحتاج الى الجواب المذكور
بناء على ان جواب المص لكونه مبتنيا على جواز تقدم القدرة المدفوع
بعود السوال يجب ان يطرح ويتمسك بهذا الجواب وعلى هذا يكون
طول المسافة باعتبار التشبث اولا بالجواب ثم طرحه بعد ظهور فساده
ثم التمسك بجواب فتامل قوله في ان القدرة على الفعل اراد بالفعل
مطلق المقدور او ذكر الفعل مثلا وترك الترك قياسا عليه فمذهب
اكثر المعتزلة انها مقدمة على الفعل والترك اي يجب ان يكون تحققها
في زمان قبل تحقق شيء منهما بل قبل زمان امكانهما ايض لعدم امكان
صدور شيء منهما بدون سبق القدرة زمانا عندهم ومذهب
الاشاعرة انها مقارنة لتحقق الواقع منهما ولا يتعلق في هذا
الزمان الا به وقوله حين وجوده اشعار بان المراد من القبلية والمعية
ما هو الزمانية منهما وهذا هو احد مواضع الاشتباه في هذا البحث
ثم ان الاشاعرة تمسكوا بدليلين ذكرهما الش في مبحث الكيفيات النفسانية
مع بعض ما يرد عليهما والمعتزلة احتجوا بوجوه ثلثة قد ذكرها المص
في ذلك المبحث بقوله لتكليف الكافر وللتنافي وللزوم احد المحالين
والمراد بالاولين ما نذكرهما المحشي وبالثالث على ما قرره الش بحثه
انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد
المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم
انفكاك احدهما عن الاخر والتالي بقسميه بط وانما ترك المحشي
ذكر الثالث لظهور انه خارج عن محل النزاع كما صرح به الش في جوابه

اذ تقدم قدرة الله تع مما اتفق عليه الفريقان فلا طائل تحته هنا وستطلع
على مخالفة الاولين ايض فالتحقيق ان كلا من الطائفتين محق في ابطال
مذهب الاخرى وان الصواب خارج عنهما وتوضيح البيان ان تقدم
القدرة على زمان الفعل والترك بان يكون الفاعل متمكنا في الحال من
ايقاع شيء منهما في ثاني الحال كما تقوله المعتزلة انما يتصور اذا كان الفاعل
مستجمعا في الحال حقيقة او حكما جميع ما يتوقف عليه المقدور في ثاني
الحال من حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومن جملته وجود الفاعل نفسه
في ثاني الحال وعدم صدور ضد المقدور ومثله في وقته عن فاعل اخر وانتفاء
هذا الاجتماع ضروري في القدرة الحادثة فلا يمكن ان يتحقق القدرة
على هذا الوجه الا لمن بيده ازمة جميع الامور ومن ادعى هذا الاستقلال
للعبد فقد ادعى الربوبية له كما وقع في احاديث اصحاب العصمة صلوات
الله عليهم وان مقارنتها على وجه لا تتعلق الا بالواقع من الفعل والترك
كما تقوله الاشاعرة لا يجتمع مع ما يحكم به الضرورة من ان التمكن من احد الطرفين
لا يتصور الا مع التمكن من الطرف الاخر وان ما لا يتعلق الا باحدهما ليس
مقدرة الا في التسمية ولا معنى للقائل بها الا الاعتراف بعقيدة الجبر كما انه
لا يتصور القول بتقدمها الا مع دعوى الاستقلال والتفويض ولا جبر ولا
تفويض بل امر بين الامرين فالحق ان القدرة انما هي في زمان امكان
صدور الفعل والترك على كل منهما بمعنى ان كلا كان واقعا منهما في
هذا الزمان بالقدرة يكون مقابله ايض ممكنا فيه بها على سبيل البدل وهذا
قول متوسط بين الافراط الذي هو القول بصحة تحققها متقدمة على

على ان امكانه منهما والتوسيط الذي هو القول بعدم تحققها بالنسبة الى غير الواقع
منهما اصح وليعلم ان ما ذهب اليه الاشاعرة في القدرة انما هو حق في الاستطاعة
وفرق ما بينهما فان الاستطاعة على ما حققها الاستاد ره في حواشي العدة
عبارة عن قدرة زائدة على ذات القادر لم يتعلق مشية من لا يقع الا ما شاء
باتيانه في المقدور بتلك القدرة فهي بهذا المعنى لا يتعلق بغير الواقع من الفعل و
الترك لتعلق مشية الله تعالى بالواقع منهما ولا يطلق عليه تعالى بوجوب عينية الصفات
هناك وقد تطلق الاستطاعة للفعل مجازا على آلة للفعل يظن معها تحقق
القدرة عليه في وقته ان لم يترك الفاعل باختياره شيئا مما توقف عليه وكان
وكان باختياره وبهذا المعنى يمكن تحققها قبل وقت الفعل فالاستطاعة
الواقعة في قوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا بالمعنى الاول وفي قوله تعالى من
استطاع اليه سبيلا بالمعنى الثاني والمعتزلة كثيرا ما يطلقون الاستطاعة
على مطلق القدرة بل الاكثر منهم لا يفرقون بينهما **قوله** لكان تكليف الكافر بالايمان
لو قيد الكافر بالذي استمر على الكفر الى آخر عمره كما فعله الاستاد ره في تقرير تقييم
هذا في حواشي العدة لقصر عنه الجواب الآتي وطريق دفعه ح كما افاده ره
بقوله وجوابه انه لا يثبت تحقق القدرة على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى
ان لا يكون مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل في ثاني الحال بل انما يثبت تحقق القدرة
على الفعل بمعنى ان يكون مثلا زيد في الحال قادرا على الفعل في الحال مع تركه اياه و
نحن نقول ضرورة ان القدرة تتعلق بكل من الفعل والترك واجتماع المتنافيين
مح والاشاعرة ينكرونه ويقولون التكليف بغير المقدور جائز اذا كان متعلق
للمكلف اي ممكنا صدوره عادة عن مثل ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة

وهذا

وهذا معنى الوسع عندهم انتهى فهذا جوابان عنه بناء الاول منهما على الطريقة
الحقة الواسطة وبناء الثاني منهما على مذاق الاشاعرة وقريب منه ما ذكره
المحشي في دفع الايراد كما يستطلع عليه **قوله** الثاني منهما ان التقرير الواضح لهذا
الدليل وجوابه ما ذكره الش في بحث الكيفيات النفسانية اما الدليل فهو ان
القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا
اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه
ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة
اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين
اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل انتهى واما الجواب فهو ان الفعل
حال وجوده يحتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث
وايجاد الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث وايجاد الموجود بايجاد
آخر انتهى هذا هو الجواب المشهور عن هذا الدليل ويمكن للاشاعرة بناء
على اعتقادهم ان حال القدرة مع المقدور حال معلولي علة واحدة دفع
هذا الدليل بمنع كونها محتاجا اليها واورد الاستاد ره في حواشي العدة
بعد ذكر الدليل وجوابه بالنقض بنحو الفاعل والآلة مما هو محتاج اليه البتة
وموجود مع الفعل هذا المنع ايضا ولكن على وجه لا يبتني على اصل الاشاعرة
بل على كون القدرة بمعنى اعتباريا حاصلا بعد اجتماع العلة التامة ثم قال
ومن جعل القدرة جزءا من العلة التامة فقد خلط بين الآلة وذي الآلة
نعم امكان الصدور عنه امكانا ذاتيا جزء من العلة التامة وهو ليس
نفس القدرة بل جزؤها انتهى فهذه وجوه اربعة في الجواب اظهرها النقض

113

والحل هو الجواب المشهور **قوله** وقد اجيب عن الاول حاصل هذا الجواب ان تكليف
غير القادر انما يكون مما لا يطاق اذا كان مقتضى التكليف ايقاع الفعل في
حال التكليف المقدم على وقت الفعل البتة مع ان تحقق القدرة في تلك الحال
ممتنع عندنا ولكن مقتضاه الايقاع في ثاني الحال وتحقق القدرة في هذه
الحالة ممكن فيصح التكليف باعتباره فالمراد بالحال حال التكليف وبثاني الحال
ما بعدها فلا يرد عليه ما اورده بعض الافاضل زاعما ان المراد بهما حالتا الكفر
والايمان من ان هذا التزام ان تنجيز التكليف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حال الكفر
ولا شك في بطلانه اذ ظ ان الكافر في كل آن مكلف منجزا بالاسلام بدلا عن
كفره ويأثم بتاخيره الى الآن الاخر ولا يخفى انه لو ورد الجواب المذكور بهذا الرد لتم
الرد انتهى ثم اعلم ان هذا الجواب والايراد ودفعه مذكورة في الشرح المقول لايق
بادنى تغيير في بعض الالفاظ غير ان الش ذيلها بقوله فاندفع تشنيع المعتزلة
بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع
الفعل لا عصيان ايض لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم
العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى
ولا يخفى انه يمكن للاشاعرة ان يقولوا عدم القدرة غير مانع من لزوم العصيان
لثبوت التكليف بالمقدور العادي مع عدم الامتثال ولا نعني بالعصيان
الا هذا القدر كما لا نعني بالاطاعة الا وقوع المكلف به بقدرة الله تعالى مقارنا
لقدرة غير مؤثرة مخلوقة في العبد فحال الاطاعة والعصيان عندنا واحدة
ان لزم علينا عدم العصيان لزم عدم الاطاعة ايض فكيف تخصصون احدى
الصورتين بالتشنيع وتسلمون الاخرى ومع ذلك لا يخلو عن المضايقة

في اطلاق

في اطلاق اللفظ والتسمية فان رايتم في ذلك مفسدة معنوية فلنتكلم عليه فليس
الكلام معهم ح الا في ان الثواب والعقاب على الاطاعة والعصيان بالمعنى
المذكور قبيح عقلا منه تع وهم يتركون حكم العقل في الحسن والقبح فنحو البحث الى تحقيق
هذا الاصل وبعد الاغماض عنه لا ينبغي التشنيع عليهم في امثال ذلك **قوله**
وان تبدل بالايمان يعني على التقدير الاول يكون التكليف متحققا ولكن لا يجوز
ان يجتمع مع القدرة على المكلف به لامتناع اجتماعها مع استمرار الكفر كما هو
المفروض وعلى هذا التقدير يكون القدرة متحققة ولكن لا يجوز ان يجتمع مع
التكليف بالايمان [illegible] فالتكليف المذكور على التقديرين ينافي القدرة
مع كونها شرطا له وانفكاك المشروط عن الشرط مح فضلا عن المنافاة
ولزوم تلك المفسدة على احد التقديرين وان كان كافيا في ابطال الجواب
ولكن اراد ببيان لزومها على هذا التقدير ايض تشديد الايراد اذ يحتاج في دفعه
الى تصحيح كلا الشقين **قوله** لم يكن مكلفا به اي لم يكن الكافر مكلفا بالايمان
اذ لم يكن الايمان مكلفا به فالمجرور على الاول في موضع النصب وعلى الثاني
مع جاره في موضع الرفع **قوله** ويمكن دفع هذا الايراد الخ قد عرفت ان مفاد
الايراد المذكور ان التكليف في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال غير متصور
اصلا سواء فرض استمرار الكفر في ثاني الحال ايض او فرض تبدله فيه بالايمان
اذ ينافي التكليف القدرة اي المشروط شرطه على كل من التقديرين فالمقصود
من الدفع ان التكليف غير مشروط بوجود القدرة فيجوز ان تحقق التكليف
بدون تحقق القدرة الا انه كما في صورة استمرار الكفر واستيعابه مدة
عمر المكلف واما في حال تحقق التكليف بل في ثاني كما في ثاني صورة تبدل الكفر

بالايمان فلا يضر عدم تحقق القدرة عند تحقق التكليف على التقدير الاول ولا عدم
تحقق التكليف عند تحقق القدرة على التقدير الثاني وعلى كلا التقديرين يكون
تعلق التكليف بايقاع الفعل في ثاني الحال كما ذكر في اصل الجواب معقولا وغاية
ما يلزمه وقوع تكليف غير المتصف بالقدرة اصلا او حال التكليف وقد عرفت
ان الاشاعرة يلتزمونه اذا كان صدور المكلف به عن المكلف ممكنا عادة
كما في نحن فيه من تكليف الكافر المستمر كفره الى آخر عمره بالايمان الذي لا يحصل
قدرة عليه قط نعم انما انكروا وقوع التكليف بما لا يطاق على معنى ان لا يكون
المكلف به من المقدورات العادية لمثل المكلف كحمل الجبل والطيران الى السماء
والفرق بين الصورتين ظ فدعوى بعض الفضلاء ان الاولى مثل الثانية
اعتمادا على دعوى الاتفاق على بطلان تكليف غير القادر مطلقا كما هو المذكور
في اصل الدليل اغماض جليا واستظهار بالافتراء قال صاحب المواقف واعلم
ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق
ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة
الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين عندنا والتكليف بهذا جائز
بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا انتهى وما قال بعض
الناظرين هنا بعد تقرير الحظ حاصل الدفع بان شرط القدرة هو اجتماعها
مع الفعل لا اجتماعها مع التكليف من ان ما ذكره المحشي انما يكون لو صح في
حق من آمن بعد الكفر فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون
القدرة مجامعة للفعل انتهى يظهر سخافته بعد التامل فيما اوضحنا به المقصد
من الايراد والدفع واما ما افاده بعض الافاضل بقوله لا يخفى ان هذا دفع

للايراد بغير الجواب المذكور اذ لا اختصاص لهذا الكلام بالزمان الثاني ولا
احتياج على هذا الى التزام ان التكليف بايقاع الايمان في ثاني الحال على ما هو
مناط الجواب المذكور فتامل انتهى ففيه ما مر من انه لو جوز كون التكليف
متعلقا بايقاع الايمان في الحال بالمعنى الذي بيناه فكان بناء على امتناع
تحقق القدرة فيها يلزم وقوع التكليف بما لا يطاق فيحتاج هذا الدفع
المقصر فيه تصحيح التكليف الى اعتبار كونه متعلقا بايقاع الفعل في ثاني
الحال كما هو مناط الجواب فتدبر **قوله** على ان التكليف الخ المقصد تصحيح
الشق الثاني بدون ان يلتزم عدم تحقق التكليف حال القدرة
فانه وان كان مما ذهب اليه المعتزلة وغيرهم كالامام الحرمين لكن
لا يوافق طريقة الاشعري فانه ذهب الى انه باق حال حدوث
الفعل غير منقطع به انما الانسب بهذا المقام دفع الايراد المذكور
بما يلائم طريقته حتى لا يصير جدلا فظهر عيب اصل الدفع باعتبار
تصحيح الشق الثاني فافهم في حاصل هذه العلاوة ان التكليف يجوز
ان يكون مستمرا متحققا في الحال وثاني الحال ولا يلزم منه تحقق باعتبار
تحققه في حال تحقق القدرة كما في صورة تحقق الايمان للكافر في ثاني
الحال لجواز تعلقه تحصيل الحاصل بهذا التحصيل **قوله** لا بذلك التحصيل
قال بعض الفضلاء اقول لا شك في تحقق تحصيل الحاصل بنفس ذلك
التحصيل ولكن مع سبق القدرة لانه لو لم يسبق القدرة على الفعل للقادر
في زمان عدم الفعل لا يخفى اما ان يكون التحصيل الذي به يحصل فعل
المقدور عنه بعين هذا التحصيل موجودا مع القادر في زمان عدم الفعل

يلزم وجود الفعل قبل نفسه واما ان يكون الفعل بحسب الزمان ومقدما عليه بحسب الذات
وح ان كانت مع القادر قبل التحصيل الفعل في زمان عدمه قدرة على التحصيل والفعل
ثبت المطلوب من تقدم القدرة والا لم يكن معه قدرة فيه لزم ان لا يكون فرق بين الاعمى
في زمان عدم ابصار شيء وبين البصير الذي لم يبصر بعد شيئا لان كليهما مما يبصر حين
يحصل الابصار للشيء المبصر وبطلان التالي مستلزم لبطلان المقدم والا يلزم ان يكون
المبصر اعمى انتهى ولا يخفى ما فيه اذ مع كونه ملفقا من مقدمات مشوشة خصوصا
او رشحة التردد الثاني فان حاصله انه على فرض عدم سبق القدرة وكون
التحصيل مع الفعل ان كانت القدرة سابقة ثبت تقدمها وهو غريب انما
ترتب المغالطة التي هي اساس هذا الدليل الخ لزوم عدم الفرق بين الاعمى
والبصير على عدم سبق القدرة فقط سواء فرض معه كون التحصيل المذكور
مع الفعل اولا وهو ظ فلا دخل لما جعله المدعي فيه اصلا فيمكن ان يجري هذا
الدليل بمثل هذه السياقة في كل مطلب وذلك كان يق لا شك في ضوء
النهار وظلمة الليل ولكن مع سبق القدرة اذ لو لم يسبق القدرة فاما ان يكون
التحصيل موجودا قبل الفعل فيلزم وجود الفعل قبل نفسه واما ان يكون مع الفعل
وح ان كانت مع القادر قبله قدرة على التحصيل والفعل ثبت تقدم القدرة
والا لزم ان لا يكون فرق بين الاعمى الخ فظهر انه لا ربط له بالمدعى وانما هو شبهة
في نفسها لاثبات تقدم القدرة ويكفي في تقريرها ان يق لو لم يسبق القدرة
لزم ان لا يكون بين الاعمى والبصير الذي لم يبصر فرق وباقي المقدمات لغو
وجوابها ظاهر لانه لا يخفى والفرق يكون الحاصل ان البصير له آلة صحيحة يمكنه
الابصار بها عادة دون الاعمى فتدبر وممانناسب ذكره في هذا المقام

ما استدل به الفلاسفة على ثبوت مبدأ الميل في الاجسام القابلة للحركة
القسرية فان حاصل دليلهم ايضا بالنسبة الى دعواهم هذه كحال هذا الدليل
بالنسبة الى الدعوى المذكورة قالوا لو لم يثبت مبدأ الميل المذكورة
في الجسم المذكور لتساوى زمانا حركة ذي العايق وعديم العايق بان
يفرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة لميول متماثلة قسرية كان احدها
~~خاليا عن ميل طباعي قوي معاوق له فيقطعها في زمان اكثر كساعتين~~
للميل القسري المذكور فيقطع مسافة معينة في زمان ما كساعة
مثلا وثانيها مع ميل طباعي قوي معاوق له فيقطعها في زمان اكثر
كساعتين مثلا وثالثها مع ضعيف نسبة معاوقته الى معاوقة
القوي كنسبة زمان الاول الى الثاني اي نصفه فيقطعها في
ساعة ايضا فيتساوى حركتا عديم العايق مع ذي العايق
الضعيف زمانا مع فرض تساويهما في سائر الاحوال وهو
مح ويمكن اجراء هذا الدليل في نقيض المدعى بان يقال لو ثبت مبدأ
الميل المذكور لتساوى الحركتان المذكورتان بعد فرض الاجسام
المذكورة متحركة بميول متماثلة طباعية يكون احدها خاليا عن قاسر
مخصوص وثانيها مع قاسر قوي يعاوقه وثالثها مع ضعيف على
النسبة المذكورة فيلزم التساوي كما لزم في الاصل ولعل جريان
هذا الدليل في نقيض المدعى اظهر واسلم من جريانه فيه اذ فرض الميل
الطبايعي في الجسمين الآخرين كما في الاصل لا يناسب ما هو المفروض من
عدم ثبوته كما لا يخفى فظهر انه شبهة في نفسها غير مربوطة بمدعاهم

والجواب انه لم يتفطن به احد الى الآن مع شدة تفحصهم عن حال الدليل المذكور
وارتكاب ما لا ينبغي ارتكابه في دفعه كالتزام عدم استحالة تساوي
زماني الحركتين مستندا بجواز بلوغ القلة والضعف الى حد ينتفي معه
اثر المعاوقة وكالقول بان نسبة مراتب الميل الجبلية شدة والضعف
وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان
مقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار نسبة
الى مقدار آخر لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية وحل هذه
الشبهة هو ما نقل عن ابي البركات في الجواب وتقريره على وجه يسقط
عنه ما دفعوه به هو ان اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة
والجسم المتحرك في مسافة مخصوصة قدرا معينا من الزمان ضروري تشترك
الاجسام الثلثة فيه وما زاد عليه انما يكون بازاء المعاوق فاذا كان
الزائد في الثالث باعتبار الميل القوي ساعة يجب ان يكون باعتبار
الضعيف الذي نصفه نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوق
ساعة وذي المعاوق الضعيف ساعة ونصفا فلا يتساويان
قوله كفى في فائدته الخ الظ ان هذه الفايدة ما هو مساوق للغرض
المنظور للفاعل فالاشبه في الجواب التزام عدم الفائدة بناء على ان
افعاله تع ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة بل ههنا مبني اذ المعتزلة
القائلة بثبوت الغرض والفائدة لا تقول باستمرار التكليف والاشاعرة
القائلة بالاستمرار لا تقول بثبوت الغرض والفايدة فعدم ثبوت الفايدة
المذكورة لاستمرار التكليف متفق عليه بين الفريقين ولو اريد بالفايدة

في الثالث صح



مطلق ما يترتب عليه من المنافع او كلم ثبوت الفائدة المساوقة للغرض
لنفس الواقع يمكن في الجواب التزام عدم العلم بها ولعل الاسلم من تعيين الفايدة
وقد توهم بعض الناظرين في هذا المقام ان هذه الفائدة اي كونه سببا
للتحصيل لا تصح بالنسبة الى التكليف الغير المؤدي به فاعترض بان هذا
انما يكون له وجه على تقدير ان يصدر المكلف به عن المكلف ولا يخفى
ما فيه اذ سببيته لا ينافي تخلف المسبب عنه في بعض المواد لمانع او
فقدان شرط او نحوهما اذ ظ ان ليس المراد بكونه سببا تاما مستجمعا
لجميع الشرائط وارتفاع الموانع **قوله** والحق ان النزاع المذكور لفظي
قال بعض المحشين يمكن ان يقال بناء مذهب الاشعرية على ان افعال
غير الله تع واقعة باختياره تع ولا تأثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار
وفعل المضطر كالمرتعش ان الله تع يخلق مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه وبذلك
يتوهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة وبناء مذهب المعتزلة على
ان افعال غيره تع من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارا
وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند تعلق اراداتهم بها فقول الاشعرية
ان القدرة مع الفعل اي معية بالذات كمعلولي علة واحدة وقول
المعتزلة انها قبله اي قبلية بالذات كتقدم العلة على المعلول وعلى هذا لا يكون
النزاع في كون القدرة قبل الفعل او معه لفظيا على ما زعمه المحشي انتهى
وفيه ان كون نزاعهما هذا في القبلية والمعية الزمانيتين كالبناء اظهر
من ان يخفى على من تتبع صحف المتكلمين وتامل في عباراتهم المستعملة في
هذا المقام كقول المص ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم

في الحال وقول الشارح عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال وقول المحشي في
تحرير النزاع قبله او حين وجوده كيف ولو كان النزاع كما توهمه لصار له
الجوابان المذكوران عن دليل المعتزلة غير متقابلين وصار نزاع المعتزلة
بعضهم مع بعض في بقائها حال وجود الفعل او انتفائها غير معقولة وامثال
هذه التصريحات اكثر من ان يحصى فتدبر **قوله** فانه ان اريد بالقدرة الخ قال
بعض المحشين اقول جميع هذه الشقوق انما يصح على مذهب المعتزلة
القائلين بكون قدرة غيره تعالى مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية
فانهم لا يقولون بتأثير قدرة غير الله تعالى في افعالهم فلا يكون قدرتهم
مبدأ للتأثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما عرفت انتهى وفيه ان ليس
المراد انها مبدأ للتأثير بالفعل بل انها من شأنها ان يكون مؤثرة وقد صرح
الشارح به في مبحث الكيفيات النفسانية حيث قال بعد تعريف القدرة
تارة بانها امر يؤثر على وفق الارادة وتارة بصفة يكون مبدأ لافعال
مختلفة فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا مدخل
في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة
بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال
القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور
ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة
الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى انتهى ولا يخفى
ان من هذا الكلام يعرف ان الاشعري مع قوله بان القدرة لا يتعلق
الا بالطرف الواحد يمكنه ان يقول ان القادر يصح منه الفعل والترك

في آن واحد بدلا ولا منافاة بين القولين فتامل **قوله** قبل الفعل ومعه يعني
اذا كانت القوة المذكورة مجردة عن الشرائط كانت قبل الفعل واذا كانت
معها كانت مع الفعل فينطبق هذا الشق على مذهب من قال من المعتزلة بتقدمها
ووجوب بقائها الى حين الفعل وفيه ان الطائفة المذكورة كما صرح به في شرح المواقف
قالوا بان القدرة الباقية يمتنع تعلقها بالمقدور حال حدوثه وانما يجب بقاؤها
لكونها شرطا لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في صدور الافعال المقدورة
فلو كان مرادهم من القدرة تلك القوة لا بشرط كما زعمه المحشي كان ينبغي لهم ان
يحكموا بتعلقها بالمقدور حين كونها مع تحقق شرائط التأثير اي حين الفعل
دون كونها مجردة عنها اي قبل الفعل على عكس ما نقل عنهم وزعم بعض الفضلاء
انه يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين معنويا على تقدير هذا الشق ولا يخفى
ما فيه اذ انما يتصور ذلك اذا كانت الاشاعرة التزموا عدم جواز تحقق القوة
المذكورة منفكة عن الشرائط وهذا ظ سلمناه ولكنه مع ذلك انما يصح اذا
كان النزاع المذكور مخصوصا بما بينهم وبين الطائفة المذكورة من المعتزلة
حتى لا يلزم الطائفة الاخرى التزام مكابرة عدم تحقق القوة المذكورة لا بشرط
حين الفعل مع ان كون نزاعهم مع كلتا الطائفتين امر متقرر لم يسمع خلافه
وعلى تقدير تسليم اختصاص النزاع ايضا مبني على مطابقة الشق المذكور
لمقتضى مذهبهم وقد عرفت ان ما نقل عنهم يقتضي العكس فتحقق ان النزاع
المذكور بين الفريقين لا يستقيم ان يكون لفظيا كما هو الحق عند المحشي
ولا ان يكون معنويا على تقدير الشق الاول على ما بينا ولا يمكن ايضا ان يكون
معنويا على تقدير الشق الثالث لظهور عدم معقولية المعية الخ فلا يعقل

فيه نزاع الاشاعرة ولو سلم مكابرتهم لكان مثل ما ذكرنا على الشق الاول من لزوم
اختصاص النزاع باحدى طائفتي المعتزلة واردا هنا ايض على ان هذه الطائفة
على ما في شرح المواقف نفوا وجوب البقاء لا جوازه فعدم تحققها الا قبل الفعل يكون
منافيا لمقتضى مذهبهم ايض ومع ذلك كله يشكل ح تعيين زمان تاثير الا باشتراط
عدم تحقق شرائط التاثير معها فقط كما هو المفروض في هذا الشق فظهر ايض حال
ما قصده المحشي من تطبيق الشق الثالث على مذهب هذه الطائفة على تقدير
كون النزاع لفظيا ايض فبقي ان يكون النزاع بين الفريقين معنويا في الشق
الثاني او ما يقرب منه فان مرادهم بالقدرة في هذا النزاع كما يظهر على من احاط
باطراف مقالاتهم هو ما يعبر عنه بالتمكن وهو ليس نفس القوة المذكورة مع
اجتماع الشرائط بل مفهوم آخر مساوق لها يكون القوة المذكورة وساير الشرائط
بالنسبة اليه كالآلات والاسباب وح يكون قول الاشاعرة في بادي الراي النظر
ظهر بناء على ان اجتماع الشرائط ولا يمكن ان يكون بالنسبة الى كلا الطرفين من
الفعل والترك لئلا يلزم وقوعهما معا بالنسبة الى الطرف الواقع منهما وحصول
ذلك الاجتماع بالنسبة الى هذا الطرف مستلزم استلزاما عاديا لوقوع
هذا الطرف في زمان ذلك الاجتماع فلا يكون القدرة بالمعنى المذكور الا مع الفعل
ومتعلقا باحد طرفي المقدور دون مقابله واما قول المعتزلة فيمكن ان يكون مبنيا
على ان ذلك الاجتماع لا يمكن حصوله بالمحضة بالنسبة الى الطرف الآخر ايض
لئلا يلزم وجوب طرف وامتناع الآخر فيلزم الاضطرار فيكون الفعل الاختياري
مستلزما لكون الفاعل مستجمعا الشرائط التاثير بالنسبة الى كل من الطرفين وذلك
الاجتماع لا يوجب شيئا حتى يستلزم اجتماع الوجوبين ووقوع الطرفين ولا امتناع

في اجتماع اولوية وقوع طرف مع اولوية وقوع الآخر كل منهما باعتبار بل يجب اجتماعهما
على ما نقل الشهرستاني عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل
والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى فلو لم يتقدم زمان ذلك الاجتماع على زمان
الوقوع لم يكن للفاعل فرصة تردد الذهن وملاحظة نفع كل من الطرفين ثم
الترجيح والاختيار ويؤيد ذلك ما ذكره بعض المشاهير ردا على المحقق الدواني
فيما اورد على دليلهم الثاني من ان ضعفه ظ لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى
العلة وهو انهم يدعون ان الفعل يحتاج الى قدرة سابقة عليه ومقصودهم
من كلامهم ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها الفعل الذي يتلوها ويتاخر عنها
زمانا ليستعمل فيها روية بها يختار احد طرفيه وان ما يحصل بهذه القدرة
يحصل بعد روية متاخرة عن التمكن والقدرة فان غير المتمكن من طرف لا يستعمل
الروية فالروية المتقدمة متاخرة عن التمكن وهي القدرة وظ ان هذا النوع
من الاحتياج لا يبقى مع الفعل فقوله الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة
لا ينفعه بل الاستناد به في عرضه هذا بط لا يرجع الى حاصل انتهى فظهر مما
صورنا حال الفريقين وحررنا محل نزاعهما دليلان آخران لهما ليس بادون
مما ذكره القوم من جانبهما ان لم يكونا اقوى ويمكن تصوير حال لهما او بيان
منشأ نزاعهما بوجهين آخرين الاول ان المعتزلة كما يرشد اليه سياق
دليلهم الاول توهموا ان التكليف المقتضي من الابتلاء وما يتبعه من الثواب
والعقاب انما يصح ويحسن اذا كان العبد مستقلا في افعاله بمعنى ان يكون
متمكنا في الحال من ايقاع الفعل في ثاني الحال اذ لو لم يتحقق له الاستقلال بهذا
المعنى لكان عند التكليف المتقدم على وقت الفعل لا محالة يكون غير قادر وتكليف

للمولى مير غياث الدين منصور قده
على رسالة اثبات الواجب الجديدة

غير القادر قبيح عقلا وان الاشاعرة بازائهم زعموا انه لو كان العبد متمكنا
مما لم يقع قبل وقوعه لكان الله تعالى غير قادر عليه لعدم جواز المقدور بين
قدرتين فيخرج عن سلطانه وعموم قدرته فان قلت الاشاعرة جوزوا
المقدور بين قدرتين وانما المنكر له المعتزلة قلت ما جوزوه هو كون المقدور
بين قدرة وكسب لا بين قدرتين مؤثرتين ولما كان الكسب عندهم عبارة
عما يساوق الاتصاف بالقدرة الغير المؤثرة حال الوقوع يكون المفروض
حصوله قبل الوقوع قدرة مؤثرة والمعتزلة المنكرة له لم يبالوا بلزوم عدم
عموم قدرته تعالى بل التزموا امتناع قدرته تعالى على بعض مقدورات العباد
كما يجيء تفصيله زعما منهم انه تعالى فوض ازمة تلك الامور اليهم كما يقتضيه
قضية العدل من اتمام الحجة عليهم وانه لا ينافي ذلك سلطانه والثاني ان
الفريقين بعد الاتفاق على ان المؤثر في الفعل الاختياري يجب ان يتقدم
عليه زمانا كما انعقد عليه العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين على ما نقله صاحب
المواقف اختلفا في المؤثر في افعال العباد فلما ذهبت الاشاعرة الى ان
المؤثر فيها ايضا هو قدرة الله تعالى وانه اجرى عادته بخلق قدرة غير مؤثرة
فيهم عند خلق افعالهم بقدرته اعتقدوا انها مع الفعل وان المقدم عليه
هو المؤثر فيه من قدرة الله تعالى ولما ذهبت المعتزلة الى ان المؤثر فيها قدرتهم
لا قدرة الله اعتقدوا ان قدرتهم يجب ان يكون مقدمة عليها لتصور
التاثير المذكور ويؤيد هذا الوجه ان الشهرستاني ذكر عن بشر بن المعتمر
من فضلاء المعتزلة انه قال لا اقول يفعل بها في الحال الاولى ولا في الحالة الثانية
ولكني اقول الانسان يفعل والفعل لا يكون الا في الثانية ويؤيده ايضا

ان صاحب المواقف ذكر من جملة دلائلهم على التقدم ان تعلق القدرة
معناه الايجاد وايجاد الموجود محال فيحتمل على هذا الوجه ان يكون مقصودهم
من الاحتياج الذي ذكروه في دليلهم الثاني احتياج الفعل الاختياري
الى المؤثر الذي يجب تقدمه عليه زمانا بناء على القضية المتفق
عليها فعلى ذلك لا يناسبه الاجوبة التي سبق ذكرها والجواب
اللائق عنه ان يقال انما يجب على القضية المذكورة تقدم المؤثر
الحقيقي وهو القادر لا ما يستند اليه التاثير مجازا كالقدرة فان
معنى كون القدرة مؤثرة او غير مؤثرة ان المتصف بالقدرة
هل يؤثر بها في مقدوره ام لا هذا هو الوجه الذي يمكن ان يكون
باعثا لنزاع الفريقين في هذه المسئلة واما ان يكون الباعث
اختلافهما في بقاء الاعراض زمانين كما يلوح من كلام بعضهم استظهارا
بما نقله الشيخ عن الاشاعرة من استدلالهم على المعية بان العرض لا يبقى
زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال فبعيد
جدا لان المعتزلة لا يحتاجون في قولهم بتقدم القدرة الى القول
ببقائها حتى ان بعضهم جوز عدم بقائها ومن اوجب منهم بقائها قال
بامتناع تعلق الباقية بالمقدور كابي هاشم وبعضهم كالنظام والكعبي
وافق الاشاعرة في عدم بقاء الاعراض مطلقا ولان مقصد الاشاعرة
من هذا الدليل على ما صرح به الشيخ هو الالزام على المعتزلة والا فهم لا يقولون
بتاثير القدرة الحادثة نعم يمكن ان يكون باعثا لنزاع طائفتي المؤثرة

في بقاء القدرة وعدم بقائها اذ الكان القائلون منهم بعدم بقائها مخرجين
في ذهب منهم الى عدم بقاء الاعراض وكانوا قائلين بعدم جواز بقاء القدرة
كقولهم في مطلق الاعراض لكن الاول غير معلوم والثاني مخالف لما
نقل عنهم شارح المواقف من قولهم بعدم الوجوب لا عدم الجواز كما
مر **قوله** كما يعلم من عبارة بعض صرح به صاحب المواقف حيث
قال وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فمنهم من قال ببقائها حال
وجود الفعل وان لم يكن قدرة عليه فانها شرط كالبنية ومنهم من
نفاه انتهى ولا يذهب عليك ان نافي البقاء كما عرفت من نقل شارح
المواقف انما نفى وجوبه فكما جوز انتفاءها حال وجود الفعل جوز
تحققها ايضا في تلك الحالة والفرق بينه وبين عدم تحققها الا قبل
الفعل كما نقل المحشي ظاهر الا ان بقاء القائلون منهم بعدم جواز بقاء
الاعراض مطلقا كالنظام والكعبي يجب ان يقولوا بعدم جواز بقاء
القدرة لا محالة فيفترق نافي البقاء الى فريقين نافي وجوبه ونافي جوازه
وكلام المحشي يمكن ان يكون ناظرا الى الاخير وح يكون شارح المواقف
مقصرا في النقل وتحقيق ايضا قاصرا عن احاطة المذاهب فتامل
قوله وايضا كان الدليل الثاني يعني من حيث انه صرح فيه بان القدرة
غير محتاج اليها عند حصول الفعل ولا يخفى انه انما يدل على عدم وجوب
بقائها عند المستدل به لا على عدم جواز تحققها الا قبل الفعل كما هو
المدعى مع ان هذا الدليل على ما قرر في شرح المواقف لا يدل على عدم
وجوب البقاء ايضا فانه قد زيفه بانه ان جاز تعلق القدرة

بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل
بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق
الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا انتهى وظ انه انما
يدل على عدم جواز تعلقها بالفعل حال الحدوث فيمكن ان يجتمع مع
ذلك وجوب بقائها لكونها شرطا لوجود المقدور كما هو مذهب
الطائفة الاولى منهم **قوله** فان قيل لعل المص الخ لما كان المحشي في
الحاشية السابقة اشار بقوله ويمكن الجواب الخ الى ان الجواب عن
الدليل المذكور لا يحتاج الى ما ارتكبه المص خصوصا على تقرير الشرح
لما اورده عليه في صدر هذه الحاشية استشعر بتوجيه لكلام المص
مع جوابه بيان التوجيه انه يمكن ان يكون اعتقاد المص ان القدرة
عبارة عن القوة الناقصة التي يشترط معها عدم تحقق شرائط التاثير
فلا تتحقق الا قبل الفعل فنافي القدرة اذا استدل على مدعاه
بان في حال وجود الاثر يجب وجوده بتحقق شرائط التاثير لا محالة
وفي حال عدمه عدمه كذلك فلا تتحقق القدرة المشروطة بانتفاء الشرائط
في حال اصلا فلا يجوز للمص ان يجيب عنه بمثل جواب المحشي اعني
اختيار شق من شقي كون القدرة في حال الوجود او العدم استظهارا
بعدم منافات الوجوب باعتبار الشرائط للقدرة لمنافاته لما
اعتقده فلا بد له بناء على هذا الاعتقاد من التزام كون القدرة متقدمة
على المقدور مجتمعة مع عدمه ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة الخ **قوله**
قلنا لا يساعده هذا التوجيه الخ يعني ينبغي على ذلك ان يقول وجب اجتماع

القدرة ايضا اذ مع الاعتقاد المذكور انما يناسبه الحكم بوجوب اجتماعها مع
العدم لا بامكانه ولا يخفى ان هذا مبني على ان المتبادر من الامكان هو الامكان
الخاص والا يجوز ان يكون المراد به الامكان العام المحتمل للوجوب
كما مر الاشارة اليه وعلى تقدير ان يكون المراد به الامكان الخاص ايضا
يمكن ان يكون اختياره على الوجوب للاشارة الى ان في جواب هذا
الدليل يكفي للمانع من حيث هو مانع هذا القدر وان كان مذهبه فوق ذلك
وقد توهم بعض الفضلاء ان مقصود المحشي عدم مساعدة هذا التوجيه
لتمام قول المص المعنون بلفظة ولا يمكن فقال اي لا يساعد قوله ويمكن
اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لان هذا مشعر بان الخصم
قائل بالقدرة بوجه من الوجوه ولكن لا يقول انها مجتمعة مع العدم في الحال
ان القائل المذكور ينفي القدرة راسا انتهى وهو غريب جدا فتامل
قوله والاولى في توجيهه الخ والعجب ان المناقضة التي بها دفع التوجيه الاول
يتوجه على هذا التوجيه ايضا سواء كان اعتقاد المص موافقا للطائفة
الاولى او الثانية من المعتزلة فان القول بوجوب التقدم مطلقا
مستلزم للقول بوجوب اجتماعها مع عدم المقدور الا ان يقال المساعدة
هنا باعتبار قولهم لا يمكن فان المناسب ح ان يقول المص في مقابلهم
ويمكن وفيه انه يمكن ان يقرر الاول ايضا على وجه يشتمل على مثل تلك اللفظة
كما لا يخفى فيناسبه ح قول المص فلا يتوجه عليه المناقشة المذكورة
قوله لا يمكن ان يجتمع مع العدم بناء على ما مر من اعتقادهم ان القدرة
على الفعل انما كانت قدرة عليه حقيقة اذا كانت مستجمعة للشرائط

وح لا ينفك عن تحقق الفعل عادة فلو كانت في حال عدم الفعل يجب
ان يتحقق الفعل في حال عدمه فيلزم اجتماع النقيضين وقال بعض
الفضلاء منا هذا القول ان العدم لا يجوز ان يكون متعلقا
للقدرة لانه ازلي والازلي لا يكون مقدورا وايضا يكون نفيا محضا
والمنفي لا يقبل التاثير فاجاب المص بانه يمكن اجتماع القدرة مع
العدم بان يتعلق في زمان عدم الفعل بايجاده في الزمان المستقبل
فلا محذور ولا يلزم من هذا كون العدم اثرا للقدرة انتهى وفيه انه لا شك
ان الكلام في القدرة على الفعل هل يكون قبل وجوده ام لا فيكون القدرة
على العدم معقولا لا ام لا غير مربوط به وتوهم ان يجد كونها قبل الفعل
مستلزم ~~للتعلق~~ بالعدم او للتاثير فيه لا يتصور من عاقل ولهذا
لم ينقل من احد مثل هذا التوهم وعلى تقدير ذلك لا ينبغي لمثل المص التوجه
لجواب امثال ذلك قوله متحققة في الحال المناسب للمقام ان يقول
ممكنة في الحال ليوافق قول المص ويظهر المساعدة المنفية في التوجيه
السابق فافهم قوله فهذا رد على الاشعرية لا يخفى ان الرد عليهم في
اثناء دفع دلائل القائلين بالايجاب غير مناسب جدا مع انهم موافقون
له في قدرة الله تعالى والبحث فيها قال بعض الافاضل فالانسب ان
يجعل تحقيقا للقدرة بانها قبل الفعل متحققة فتامل انتهى وفيه ان حكم
التحقيق ايضا حكم الرد في عدم مناسبة المقام فالحق في توجيه كلام
المص ما نقرره موافقا لتلخيص المحصل فنذكر قال الشارح وتقرير الدليل
الثالث قررنا تلخيص المحصل هذا الدليل مع جوابه بقوله والمعارضة

للتعلق صح

الثالثة بان القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك والترك لا يكون
مقدورا لعجزنا بها ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل لا
ان يفعل الترك انتهى وقرر هذا الدليل في الاربعين بان الترك عبارة عن
البقاء على العدم الاصلي والعدم الاصلي لا يصلح ان يكون مقدورا لوجهين
الاول ان القدرة صفة مؤثرة والعدم نفي محض فلا يكون للقدرة اثر
فيه البتة فامتنع ان يكون العدم مقدورا والثاني ان العدم الاصلي
باق كما كان قبل ذلك والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا اى ان الترك
عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والعدم الباقي لا يصلح ان يكون
مقدورا نظرا الى كونه عدما ونظرا الى كونه باقيا فثبت ان الترك لا يصلح
ان يكون مقدورا البتة فلم يكن القادر قادرا الا على الفعل ولا قدرة
له على الترك فثبت ان القادر له صلاحية التاثير في الوجود وليس له
صلاحية الترك فح ينقلب القادر موجبا ثم قرر الجواب فيه بان المراد من
قولنا انه قادر على الفعل والترك هو انه يمكنه ان يفعل ويمكنه ان لا
يفعل بل تركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال انتهى ويظهر
من هذين التقريرين امور الاول ان الوجود والعدم الذي في تقرير الشارح
عبارة عن الفعل والترك والثاني ان فعل الضد في عبارة المص عبارة
عن فعل الترك والثالث ان حاصل الجواب ان المراد من القدرة على الترك
معنى لا يحتاج الى تاثير القدرة فيه اذ هو عبارة عن مفهوم لا يفعل الفعل لا
عن يفعل الترك والاول لا يستلزم الثاني فلا يستلزم التاثير اللازم له فتوجهه
في مقابلة تقرير الشارح انه ان اريد بالقدرة على عدم الشيء ما يستلزم التاثير

فيه فالملازمة ممنوعة وان اريد اعم منه فبطلان اللازم ممنوع فهذا اصل منقح
في تقرير هذا السؤال والجواب فاضبط لعله ينفعك فيما سيأتي **قال الشارح**
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء يكفي في تصحيح القدرة على العدم
اى الترك كونها عبارة عن صحة الفعل والترك مطلقا ولا احتياج فيه الى اخذ
استواء نسبتها اليهما او على تقدير عدم الاستواء ايضا بان يكون صحة
الفعل في وقت وصحة الترك في وقت آخر فيكون القدرة على الترك ثابتة
فان قلت المراد من استواء نسبتها اليهما صحتها بالنسبة اليهما اعم من ان
يكون في وقت واحد ام لا قلنا ارادة هذا المعنى من هذه العبارة غير متعارفة
عندهم ومعناها المقرر كونها متعلقة بهما في وقت واحد على سبيل البدل
ولهذا اشار المص في بحث الكيفيات النفسانية الى رد قول الاشاعرة
الى تعلقها بالطرف الواقع من الفعل والترك بقوله وتعلقها بالطرفين على السواء
قال الشارح لان العدم الاصلي الخ استدل على بطلان اللازم يعني عدم ثبوت القدرة
على العدم بوجهين الوجه الاول ان العدم الاصلي لكونه ازليا لا يجوز ان يكون اثرا
للقادر وتوجيهه على طبق ما نقلناه عن الاربعين ان الازلي باق والباقي لا يصلح
ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل واختصاص هذا الوجه بابطال كون العدم اثرا
للقدرة من جهة ان تاثير الايجاب عند القائلين به ليس الا الاستتباع ولا ينافيه
الازلية والبقاء والتحصيل بهذا المعنى يجتمع مع دوام الحاصل مع المحصل وان تاثير
القدرة عند القائلين بها عبارة عما يستلزم عدم الاثر بناء على ان الداعي المعتبر
فيها لا يدعو الا الى معدوم فينافيه الازلية والدوام ويلزم منه بالنسبة الى الازلي
تحصيل الحاصل وهذا هو سر ما نقله صاحب المواقف من اتفاق المتكلمين والحكماء

على ان اثر القادر يجب ان يكون حادثا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
والمناقشة التي نقلت في الاول عن الآمدي وفي الثاني عن الفخر الرازي مبنية على عدم
تحصيلهما معنى القدرة والايجاب حق التحصيل فلعل الآمدي زعم انه يكفي في القدرة
صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات كما زعمه المتأخرون من الفلاسفة وهذا المعنى
يجتمع مع ازلية الاثر كالايجاب المحض ولذلك اسندوا اليه تعالى مع اعتقادهم انه
قادر بهذا المعنى ايجاد العالم القديم على رأيهم ولا تنافي في ذلك وفاقهم للمتكلمين
في ان القادر بالمعنى الذي اعتبروه يجب ان يكون اثره حادثا ولعل الفخر الرازي
زعم ان تاثير الموجب مثل تاثير القادر يختص بحال من الاحوال فقال تاثير الموجب
في العدم اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فيلزم على الاول ايجاد الموجود
وعلى الثانيين حدوث الاثر فلا ينافي ذلك تسليم ان التاثير اذا اخذ بمعنى
الاستتباع وكان المستتبع قديما يلزم ان يكون التابع ايضا قديما وبالجملة
الاتفاق المنقول على وجوب حدوث اثر القادر مبني على ما اعتبروه في معنى القدرة
وهو سر هذا الاتفاق فظهر انه يمكن ان يوجه هذا الوجه بالاتفاق المذكور ايضا
كما وجه بما هو سره من انه يلزم تحصيل الحاصل ومآل التوجيهين واحد فعلى اي توجيه منهما
لا يناسب ان يريد المعارض بهذه المعارضة على هذا الوجه ابطال مطلق
القدرة الشامل للقدرة القائل بها الطائفة المذكورة من الفلاسفة ايضا
فانها كما عرفت في حكم الايجاب المحض في عدم منافاتها للازلية وعدم لزوم تحصيل
الحاصل والوجه الثاني ان العدم نفي محض فلا يتصور ان يستند الى القدرة اذ استناده
الى القدرة انما يكون اذا جاز ان يؤثر فيه القدرة المنضم اليها الارادة التي هي شرط
تاثيرها وحيث لا اثر فلا تاثير واختصاص هذا الوجه بابطال كون العدم اثرا

للقدرة

للقدرة غير ظاهر بل الظاهر ان كونه نفيا محضا مانع من استناده الى مؤثر مطلقا
ولو كان موجبا وحكاية ان التاثير عند القائلين بالايجاب عبارة عن
الاستتباع وهو كاف في طرف النفي لا يفيد هنا فانها تأتي من جانب القائلين
بالقدرة ايضا في هذا الطرف على ما يجيء في كلام المحشي الا ان يقال الاختصاص
على طبق اللازم من شرطية الدليل فان القائل بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك
يلزمه القول بصحة استناد الترك الذي هو عبارة عن العدم اليها واما القائل
بالايجاب فلا يلزمه ذلك وهذا القول يجري في الوجه الاول ايضا وهذه
المعارضة بهذا الوجه جارية في ابطال القدرة القائل بها الفلاسفة ايضا
اعني صحة الفعل والترك بالنظر الى الذات فقط لانهم حيث قالوا بصحة
الترك المستلزمة لصحة استناد العدم الى ملك القدرة شاركوا المتكلمين
فيما كان يلزم عليهم من تاثير القدرة في النفي المحض فكما يتوجه على المتكلمين
انه لا اثر فلا يعقل التاثير كذلك يتوجه على هذه الطائفة ايضا فيناسب
على ذلك ان يكون هذه المعارضة بهذا الوجه من قبيل القائلين بالايجاب
الطبائعي فقط كما مر في المعارضتين السابقتين قال المصنف قدس سره
وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعني ان الترك عبارة عن انتفاء الفعل
وهو ليس فعل ضد الفعل يحتاج صح تعلق القدرة به الى تاثيرها فيه فان اعتبر
في القدرة على الترك تاثيرها فيه يتوجه المنع على الملازمة والا على بطلان اللازم
والحاصل ان تقابل الفعل والترك ان كان تقابل الضدين والترك ايضا فعلا
وجوديا كان يستلزم القدرة عليه تاثيرها فيه ولكن التقابل بينهما من العدم
والملكة فكما ان الملكة يحصل بالتاثير يكون حصول عدمها بعدم التاثير

الطبائع در

فلا يضر كونه ازليا او نفيا محضا لانهما ينافيان التاثير لا عدم التاثير فكلام المص
يصلح ان يكون سند المنع الملازمة على تقدير اعتبار التاثير في القدرة على
الترك يعني لانم ان يكون القادر مؤثرا في الترك وانما يتصور ان يكون مؤثرا
اذا كان الترك فعلا لضد الفعل الذي يقابله لكنه عبارة عن انتفائه وهو ليس
بفعل ضده ويصلح ان يكون سند المنع بطلان اللازم على تقدير عدم اعتبار
التاثير في الترك يعني لانم ان لا يجوز تعلق القدرة بالترك وانما لا يجوز اذا كان
تعلقها به مستلزما التاثير فيه ولكن لا يستلزم لانه عبارة عن انتفاء الفعل
وهو ليس بفعل فيسقط دلالة الوجهين المذكورين في عبارة الشرح على بطلان
اللازم لان دلالتهما عليه مبنية على التاثير المذكور فافهم **قوله** قد اشار الى ان
ليس له جعل عبارة المص اشارة الى رد الوجهين المذكورين لبطلان
اللازم وتوجيهها بالنسبة الى رد الاول منهما ان انتفاء الفعل الذي هو
عبارة عن الترك غير مشروط بان يكون فعلا للضد حتى يصح ان يكون
متعلق القدرة كما هو زعم المعارض بل الانتفاء المذكور يمكن ان يكون
متعلق القدرة وان كان ازليا فان معنى تعلقها به تعلقها بابقائه
قال بعض الافاضل المناسب في العبارة يعني عبارة المحشي ان يقال
ليس شرط كون الترك متعلق القدرة كون الترك فعل الضد فان انتفاء
الفعل يصح كونه متعلقا للقدرة فان الاشتباه لا يقع في ان الانتفاء كيف
حاله بل انما يقع في تعلق القدرة بالترك والعدم وبذكر الانتفاء يرفع الاشتباه
انتهى ولا يخفى ان المحشي في صدد تغيير كلام المص على وجه ينطبق على ما حمل عليه
وظ ان ما ذكره في تغييره الصدق به نعم لو قيل ان كلام المص على هذا المحمل

غير مناسب

غير مناسب وانما المناسب لو كان مراده بهذا المعنى ان يبين جواز
تعلق القدرة بالانتفاء المذكور فانه هو مناط الجواب ح لكان في
موقعه وتوجيهها بالنسبة الى رد الثاني من الوجهين ان انتفاء الفعل
اي الترك ليس فعل العدم حتى يتوجه عليه ان العدم نفي محض لا يصح فعله
للقادر بل هو لكونه انتفاء صرفا يمكن ان يكون اثرا للقادر بمعنى استناده
لعدم مشيئته ولا يخفى ان حمل هذا الكلام من المص على ما حمل عليه المحشي
من رد الوجهين المذكورين بعيد جدا فانه بالنسبة الى كل منهما
شبيه بالتعمية فما ذكره بعض الافاضل من ان عبارة المص بالنسبة
الى رد الاول بطريق الاشارة والايماء وبالنسبة الى رد الثاني بطريق
التصريح محل تامل وقال الفاضل السماكي في توجيه كلام المص وتحرير الجواب
ان الملازمة الاولى ممنوعة وما ذكر في البيان غير تام لان الطرفين هو الفعل
والترك لا الوجود والعدم حتى يلزم كون العدم مقدورا وعدم الفعل
ليس فعل الضد حتى يتوجه ان العدم الاصلي ازلي وان العدم نفي محض
لا يصلح له انتهى ويقرب منه ما افاده بعض الناظرين في هذا المقام بقوله
ويمكن ان يكون معناه ايضا ان الطرفين اللذين هما متعلق القدرة
هو الفعل والترك لا الوجود والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شيء
محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة فاشار الى هذا بقوله والانتفاء
انتفاء الفعل ليس فعل العدم يعني ان متعلق القدرة هو الفعل
والانتفاء اي الترك لا العدم حتى يلزم فعل العدم الذي هو فعل
الضد لان انتفاء الفعل ليس فعل العدم انتهى وفيهما ما سبق اليه

الاشارة من ان المقصود من الوجود والعدم هو الفعل والترك على ما يظهر من بعض تخليص المحصل وغيره **قوله** وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه قال بعض الناظرين هذا انما يصح اذا كان المراد قدرة العبد لان قدرة الواجب جل شانه قديمة ليس قبلها شيء اصلا الا ان يقال المراد قبل تعلق القدرة لانه يجوز عند بعض المتكلمين ان يكون تعلق القدرة القديمة حادثا انتهى والتحقيق ان الكلام في هذا المقام ليس في خصوص قدرة الله تعالى بل في مطلق القدرة فان مقصود المعارض كما اشرنا اليه سابقا نفي مطلق القدرة ولا ينافيه كون اصل البحث في قدرة الواجب فاراد المحشي ان يشير الى ان ما ذكره المعارض من حكاية ازلية العدم لا يتاتى في القدرة الحادثة فضلا عن القديمة فلا يتمشى بما ذكره شيء منهما فافهم **قوله** وان يفعل فلا يستمر هذا بالنظر الى فعل القادر كما ان الاول اعني ان لا يفعل فيستمر العدم بالنظر الى تركه وليس كلاهما بالنظر الى الترك كما يشعر به كلام بعض الناظرين حيث قال معنى كون الانتفاء متعلق القدرة هو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار يصح ان يكون الانتفاء والعدم متعلق القدرة انتهى

تمت كتابة هذه النسخة الشريفة اعني المجلد الاول من كتاب

كحل الابصار من مؤلفات فاضل النحرير كامل البيان والتقرير قدوة المحققين وملاذ المدققين استاد اولى الالباب والافكار استاد ذوى العقول والابصار آقا رضى [الدين محمد] القزويني طاب الله تعالى ثراه وجعل الجنة مثواه على يد تراب اقدام عباد الله الراجي محمد بن محمد جعفر الجيلاني في يوم الثلثاء من يوم الرابع في عشر الثاني من شهر الثالث في سنة الاول من عشر الاول في مائة الثاني من الف الثاني من هجرة افضل الانبياء وخاتم المرسلين عليه وعلى اله صلوات رب العالمين

وقع الفراغ من تسويدها في دار الفضل و
السلطنة والاحسان
والبلدة الشريفة
اصبهان
بعون الله الملك المنان خالق الانس والجان وتوجه رسوله الناسخ لجميع الاديان وعترته الطهر امناء الشرع الى انقراض الدهور والازمان
في سنة ١١٠١ والحمد لله
رب العالمين

يا ناظرا فيه سل بالله مرحمة على المصنف واستغفر لصاحبه
واطلب لنفسك من خير تريد بها من بعد ذلك غفرانا لكاتبه

مقصده در شان امیر المومنین ... خصوص محیط متخلص است

ای دل من مژده کز لطف عمیم کردگار
شد نصیبم پای بوس سرور با اقتدار

شاه مردان شیر یزدان جانشین مصطفی
فارس میدان جرات حیدر دلدل سوار

آنکه هر دم از نهیب تیغ همچون برق او
میکشد سر در گریبان سنگ پشت کوهسار

کاروان سالار راه حق علی مرتضی است
در ره ایمن کعبه دایم شیر باشد حمله دار

آبروی کعبه از یمن قدوم حیدر است
از گهر باشد صدف پیوسته صاحب اعتبار

پیش پای سایل افکند از کرم انگشتری
آنچه از دستش برآمد کرد بهر حق نثار

تا کند دریوزه از دریای جود خویش گدا
بحر دارد کاسه چوبین کشتی در کنار

از برای شوربای مطبخ انعام تو
دیگ جوش بحر ظرفیت ندارد قطره وار

عطر مشک و عنبر و گل برده ماغش میخورد
آنکه بوئیده برده از خلق خوشش در روزگار

ما امیر المومنین ...

با بدوش مصطفی در کعبه چون بگذاشتی
از سر نو دین حق بگرفت اوج اعتبار

فتح خیبر کردی و کندی درش را تا زجا
فتح باب شد بشهر دین احمد آشکار

مره بن قیس را کردی ز انگشتان دو نیم
نیم هر عدلیح تو باشد تن آن نابکار

مطلع دیگر کمال زینت بازار فکر
شد ز دار الضرب طبع بی‌غش من آشکار

شد ز نقش مهر تو نقد دلم کامل عیار
نقره افزون میشود در زرش چو گردد سکه دار

با تو هر کس صبح سان در سینه صاف و صادق است
مهربان شیر مالش میدهد هر بهار نهار

خرمی یکجو نباشد در دل اعدای تو
سبزه کم روید ز صحرا که باشد شوره زار

بجز اگر بیند عدوی سرگشت را در مصاف
میزند بر گرد نش از موج تیغ آبدار

میشود از ترس عمر دشمنت پا در رکاب
میشوی هر که بعزم جنگ بر دلدل سوار

دلکه

دسته او دشمنت را افکند یکدم زپا
نیست همچون خنجرت صاحب یدی در روزگار

از خدنگ شست منتها بجان دشمنت
زانکه پوشید از گل زخمش قبای بوته دار

از برای روی نمای زایرانت آسمان
میکند هر شب طبقها از زر انجم نثار

در نظر دارم که راه زایرانت را کشم
آب جاروب از مژگان و چشم اشکبار

در بنا شد اینکه می‌بینی بصحرای نجف
چشم زوار تو گردیده سفید از انتظار

میکند کوثر ز دریای نجف کسب صفا
زانکه دارد همچو تو دُرّ ثمینی در کنار

مطلعی سر زد دگر از نهنگ دشت طبع من
گر بلندی می‌زند پهلو به تیغ کوهسار

گر شوم خاک درت و زتربتم خیزد غبار
نیست با کم دیگر از پستی و بلندی روزگار

تا بیارد رو بدرگاه تو با صدق و صفا
از وطن آیینه هم کرده جلا را اختیار

تاج شاهی بر سرش از گنبد آن روضه است
تا ضریحت گشته در سرکار تو صندوق دار

گنبد است این کز فراز روضه ات آید بچشم
یا حبابی گشته است از بحر رحمت آشکار

چلچراغ است این که روشن گشته در این بارگاه
یا شده چشم ملایک در تماشایش هزار

شمع دان نهاده در این بارگاه با صفات
همچو خورشید نه دیده چشم چراغ روزگار

گشت روشن شمعها چون در حریم مرقدت
شد بعالم معنی نور علی نور آشکار

بوستان ولکشای روضه پر نور تو
نیست بهتر گر ز باغ جنت پروردگار

حضرت آدم چرا پس از بهشت آمد برون
گشت ساکن در جوار تربت ای شهریار

یا امیر المومنین سویت پناه آورده ام
کرده ام از ترس دوزخ در علی قاپو فرار

پای در گل مانده ام در خارزار معصیت
تا دل پر آبله همچو درخت میوه دار

سخت میخواهم سبک بارم کنی از معصیت
دوش من تا کی بود همچون صنوبر زیر بار




خطی